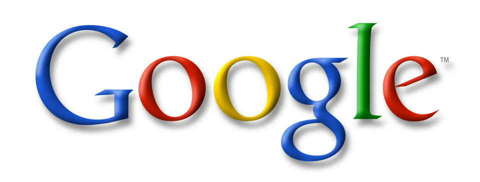
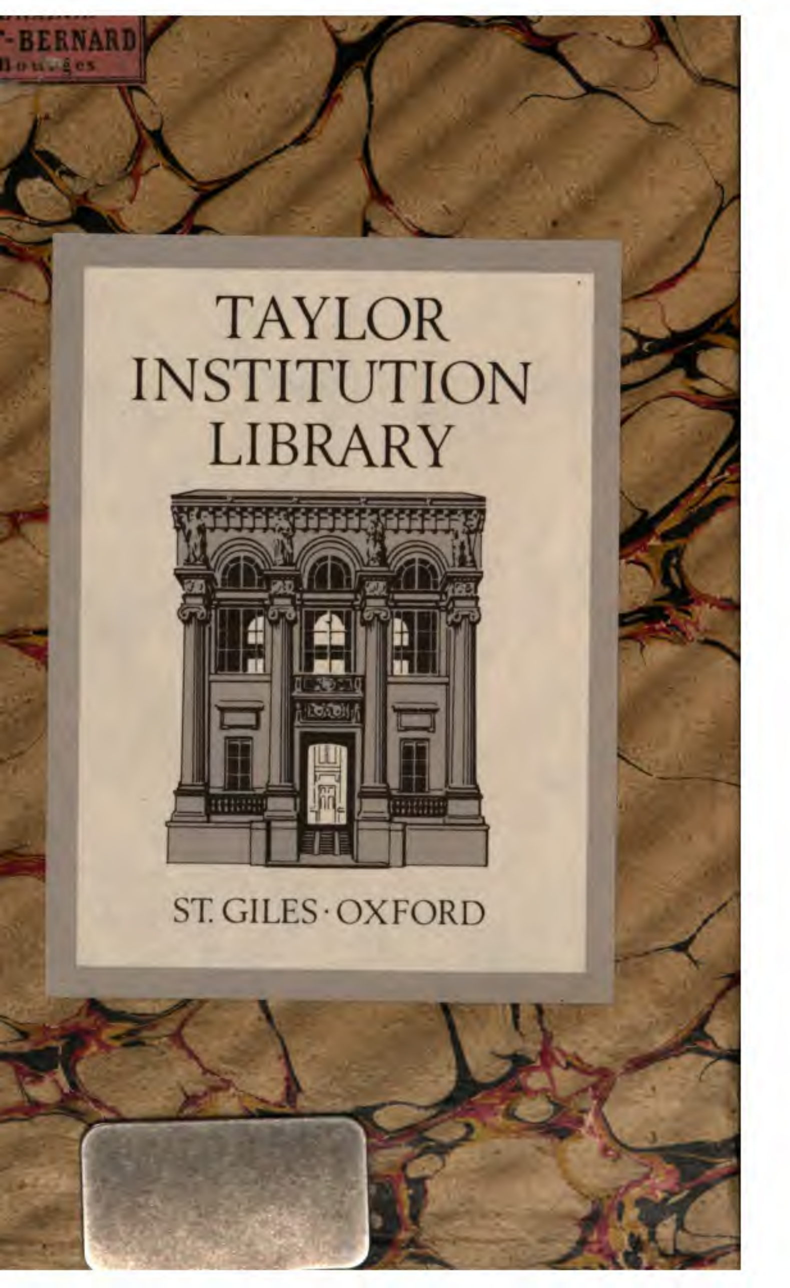

Google


LYCÉE IMPÉRIAL
DE BOURGES


-BERNARD
Bourges
TAYLOR
INSTITUTION
LIBRARY
ST. GILES · OXFORD



284

DE L'IMPRIMERIE DE CRAPELET,
RUE DE VAUGIRARD, N° 9.

ŒUVRES
PHILOSOPHIQUES
DU PÈRE BUFFIER

de la Compagnie de Jésus

AVEC NOTES ET INTRODUCTION

PAR FRANCISQUE BOUILLIER
Membre correspondant de l'Institut
et Professeur à la Faculté des Lettres de Lyon

Traité des premières vérités
Éléments de métaphysique
Examen des préjugés vulgaires

PARIS

CHARPENTIER, LIBRAIRE-ÉDITEUR
29, RUE DE SEINE

1843

INTRODUCTION.

Voltaire a dit du P. Buffier[1] : « Il y a dans ses Traités de métaphysique des morceaux que Locke n'aurait pas désavoués, et c'est le seul jésuite qui ait mis une philosophie raisonnable dans ses ouvrages. »

Reid a dit[2] du *Traité des vérités premières* que nous publions : « J'ai trouvé plus de choses originales dans ce Traité que dans la plupart des livres métaphysiques que j'ai lus. Les observations de Buffier me paraissent en général d'une parfaite justesse, et, quant au petit nombre de celles que je ne saurais tout à fait approuver, elles sont au moins fort ingénieuses. »

Enfin M. Destutt de Tracy a dit du même philosophe[3] : « Je regrette beaucoup que Condillac, dans ses profondes et sagaces méditations sur l'intelligence humaine, n'ait pas fait plus d'attention aux idées du P. Buffier... Il est certain que, pour ma part, je suis fort fâché de ne connaître que depuis très-peu de temps certaines opinions du P. Buffier; si je les avais vues plus tôt énoncées quelque part, elles m'auraient épargné beaucoup de peine et d'hésitations. »

Il semble que de tels témoignages si peu suspects de partialité en faveur de la philosophie d'un père jésuite auraient dû éveiller l'attention du public sur les ouvrages du P. Buffier. Il n'en a rien été cependant, et ces deux lignes de Voltaire,

[1] *Catalogue des Écrivains du siècle de Louis XIV.*

[2] *Œuvres de Reid*, trad. de M. Jouffroy, 5[e] vol., p. 178.

[3] *Éléments d'idéologie*, 3[e] part. — Logique. — Discours préliminaire.

cette citation de Reid et de M. Destutt de Tracy sont encore peut-être aujourd'hui les seules traces que le P. Buffier ait laissées dans l'histoire de la philosophie française. Le *Traité des vérités premières* a bien été publié en 1822, à Avignon, sous le titre de *Doctrine du sens commun*, accompagné de cette explication : « Ouvrage qui contient le développement primitif du principe de l'autorité générale adopté par M. l'abbé de Lamennais comme l'unique fondement de la certitude, pour servir d'appendice au tome II de l'*Essai sur l'indifférence en matière de religion.* » Mais cette nouvelle édition, publiée en province, tirée à un petit nombre d'exemplaires, inspirée par l'idée tout à fait fausse d'une prétendue analogie entre le sens commun du *Traité des vérités premières* et le sens commun de l'*Essai sur l'indifférence*, n'a pas fait sortir de son obscurité la philosophie du P. Buffier. Cependant l'auteur du *Traité des vérités premières* ne mérite assurément pas l'injuste oubli dans lequel il est tombé, et nous voudrions lui restituer la place qui lui appartient dans l'histoire de la philosophie moderne et de la philosophie française.

A prendre ainsi en main la réhabilitation de la philosophie d'un père jésuite, nous n'avons pas le mérite d'une certaine magnanimité, car cette philosophie dérive de la double influence de Descartes, censuré par la congrégation du Saint-Office, et du protestant Locke, car son esprit et sa méthode n'ont rien qui répugne à notre esprit et à notre méthode, car ses principes sont presque entièrement conformes à nos principes.

On va peut-être se récrier, se scandaliser. Quoi, même la philosophie d'un prêtre jésuite ne serait pas une philosophie catholique ! Non assurément. Sans doute elle est catholique en ce sens qu'elle n'est pas contraire aux dogmes du catho-

licisme; mais elle ne l'est pas, en ce sens qu'elle se déduise des dogmes et des textes sacrés. Or, c'est là précisément ce que veulent ceux qui aujourd'hui, avec plus ou moins de naïveté et de bonne foi, réclament à grands cris une philosophie catholique. On parle beaucoup de cette philosophie catholique, mais on ne la trouve nulle part; et cependant sans cesse on nous oppose cette insaisissable chimère. Qu'on demande une philosophie fondée sur les dogmes mêmes du catholicisme et sur les textes sacrés, car c'est là ce que veulent ceux qui s'intitulent les partisans d'une philosophie catholique, voilà ce qu'il nous est impossible de comprendre. Si une telle philosophie pouvait exister, elle serait assurément dans les œuvres des hommes de l'Église, des prêtres éminents qui n'ont pas été moins remarquables comme philosophes que comme théologiens; cependant on ne l'y trouve pas. Lorsque les hommes de génie que l'Église a comptés dans ses rangs se sont mis à faire de la philosophie, ils l'ont faite comme nous, c'est-à-dire avec les mêmes procédés et la même méthode, c'est-à-dire avec la raison. Non seulement ils ont fait, comme nous, la philosophie avec la raison, mais presque tous ont suivi les traces de quelques-uns de ces grands philosophes que nous reconnaissons comme nos maîtres. Les uns se sont inspirés de Platon, les autres d'Aristote, les autres de Descartes. Quelle est la philosophie de saint Thomas? Ce n'est pas la philosophie catholique, mais la philosophie péripatéticienne. Quelle est la philosophie de Malebranche, de Bossuet, d'Arnauld, de Fénelon? Ce n'est pas la philosophie catholique, mais la philosophie cartésienne. Comment en serait-il autrement? comment concevoir une philosophie catholique, puisque le catholicisme déclare se fonder uniquement sur la révélation et sur la foi, tandis que la philo-

sophie déclare se fonder uniquement sur la raison? Une philosophie catholique serait une philosophie qui n'en serait pas une ; ces deux mots, en ce sens, ne peuvent s'allier ensemble, il y a contradiction dans les termes.

Il n'y a donc pas lieu de s'étonner de ne pas trouver dans le P. Buffier une philosophie catholique, mais on peut s'étonner davantage d'y trouver le cartésianisme. Un jésuite à demi cartésien, et néanmoins approuvé par son ordre dans les premières années du XVIIIe siècle, est vraiment un phénomène piquant et étrange pour quiconque connaît un peu l'histoire de la philosophie de Descartes et des luttes qu'elle eut à soutenir avant de triompher. Que n'avaient pas fait, que n'avaient pas écrit les jésuites de la fin du XVIIe siècle contre la philosophie de Descartes? Ils avaient organisé contre elle une véritable persécution; ils l'avaient fait censurer par la cour de Rome; ils s'étaient efforcés d'arracher du parlement un édit de proscription, et ce qu'ils n'avaient pu obtenir du parlement, ils l'avaient obtenu du conseil du roi. Possesseurs d'un arrêt qui proscrivait dans toutes les universités du royaume l'enseignement de la philosophie cartésienne, ils en avaient poussé vivement la complète exécution. Par eux, la foi philosophique à Descartes eut ses confesseurs, peut-être aurait-elle eu ses martyrs, si déjà elle n'eût pas jeté des racines trop profondes, et si la persécution religieuse contre le jansénisme n'eût fait une diversion heureuse à la persécution philosophique contre le cartésianisme. Il y eut des professeurs chassés de collége en collége, puis réduits au silence, comme le P. Lamy de la congrégation de l'Oratoire; il y en eut d'autres mis à la Bastille, comme l'ingénieux et spirituel auteur du *Traité sur le beau*, le P. André, qui cependant était un jésuite. La congrégation enseignante

de l'Oratoire inclinait vers la philosophie nouvelle, elle fut obligée d'abjurer ses sentiments philosophiques et de subir le concordat qui lui fut imposé par les jésuites, en 1678, sous peine d'être anéantie. Ce concordat était une sorte de formulaire philosophique. « Il y eut un temps, dit Bayle, dans la préface de son Recueil des pièces curieuses concernant la philosophie de Descartes, où chacun craignait de se voir exposé à la signature d'un formulaire et d'être excommunié comme un hérétique. » Voici quels étaient les principaux articles de ce formulaire que les jésuites de cette époque prétendirent imposer à tous les professeurs de philosophie : On doit enseigner que l'extension actuelle et extérieure n'est pas de l'essence de la matière; qu'en chaque corps naturel il y a une forme substantielle réellement distinguée de la matière; que la pensée et la connaissance n'est pas de l'essence de l'âme raisonnable; que le vide n'est pas impossible, etc.[1]

Pendant ce temps, les écrivains de la société ne cessaient de rompre des lances pour la vieille philosophie des écoles contre la philosophie nouvelle, et dans des ouvrages, dans des pamphlets tantôt plaisants tantôt sérieux, ils s'efforçaient de démontrer en mille manières qu'elle renversait tous les fondements de la religion et de la morale, qu'elle était infectée d'impiété et d'athéisme. Néanmoins, toutes ces tentatives de persécutions, toutes ces tracasseries, toutes ces fausses accusations répétées n'ont pas empêché le cartésianisme de triompher en France et d'y régner paisiblement pendant un demi-siècle. Non seulement le cartésianisme a néanmoins triomphé, mais ceux qui pendant longtemps

[1] Voir le *Recueil des pièces curieuses concernant la philosophie de Descartes*, p. 12.

l'avaient si ardemment persécuté finirent par en adopter les principes fondamentaux. Les successeurs de ceux qui avaient fait mettre le P. André à la Bastille approuvèrent les ouvrages métaphysiques du P. Buffier.

Je ne puis m'empêcher de comparer cette lutte impuissante des jésuites contre la philosophie de Descartes à ce qui se passe de nos jours à l'égard de la philosophie éclectique. Contre cette philosophie, les jésuites d'aujourd'hui renouvellent avec acharnement des efforts et des attaques de même nature que ceux contre lesquels le cartésianisme eut à lutter. Nous aussi, on nous accuse d'impiété, de matérialisme, d'athéïsme, de panthéïsme, et ce n'est pas assurément la faute de nos adversaires, si nous n'avons pas vu encore venir les arrêts du conseil du roi et des lettres de cachet. Quand jamais école fut-elle attaquée avec plus de violence, calomniée avec plus d'audace? Quand jamais y répondit-elle par plus de réserve et de modération? Les mandements, les sermons, les pamphlets, les journaux *religieux*, armes anciennes et nouvelles, tout est tourné contre elle. Espérons que le résultat de cette lutte sera le même que le résultat de la lutte contre le cartésianisme; espérons que la philosophie et la liberté de la pensée n'auront rien à y perdre.

Mais revenons au P. Buffier. Sa vie appartient à la fin du XVIIe siècle et au commencement du XVIIIe. Il était né en Pologne de parents français, mais, encore enfant, il fut ramené en France. Ses parents fixèrent leur séjour en Normandie et l'y firent naturaliser français. Aussi disait-il en plaisantant qu'il lui en avait coûté cinq cents livres pour se faire Normand. Il acheva ses études au collége de Rouen et entra, à l'âge de dix-neuf ans, dans la Compagnie des jésuites. Quelque temps après, il publia une brochure dans laquelle il critiquait

des sujets de conférence proposés par l'archevêque de Rouen. Cette brochure fut censurée par l'archevêque; le P. Buffier fut invité à se rétracter; il s'y refusa, soutenu sans doute par son ordre dans cette résistance. A la suite de cette discussion, il quitta Rouen et s'en alla à Rome, où il demeura quelque temps. Cet événement est le seul qui ait agité la vie calme et paisible du P. Buffier. De Rome, il revint à Paris, où il travailla, dans la maison du collége des jésuites, à la rédaction du journal de Trévoux, et se livra à l'enseignement. « Une longue habitude de l'enseignement, comme le dit M. Destutt de Tracy, lui fit acquérir une grande clarté dans le style, et sinon le talent de beaucoup approfondir un sujet, du moins celui d'exposer très-nettement les idées qu'il s'en était faites. Ces qualités l'avaient conduit à concevoir beaucoup de dégoût pour les obscurités et les subtilités de la philosophie de l'école. » Dans le cours d'une vie longue et laborieuse, il composa un grand nombre d'ouvrages sur les sujets les plus divers. En outre de ses Traités sur la philosophie, il a publié beaucoup d'ouvrages élémentaires de géographie, d'histoire, de grammaire, destinés à l'éducation [1]. La plu-

[1] Voici la liste complète des ouvrages du P. Buffier, qui se trouve à la suite de son éloge dans les *Mémoires de Trévoux :*

1°. *Grammaire française*, sur un plan nouveau, augmentée d'un *Traité sur la poésie française;* 2°. *Principes de raisonnement*, avec l'examen de la logique de Port-Royal et d'autres de ce temps; 3°. *Histoire abrégée des maisons souveraines*, avec huit tables généalogiques, gravées ou imprimées; 4°. *Nouveaux éléments d'histoire et de géographie;* 5°. *Traité de la sphère*, d'une méthode simple et nouvelle; 6°. *Jeu de l'histoire universelle;* 7°. *Géographie universelle*, avec le secours des vers artificiels; 8°. *Pratique de la mémoire artificielle*, pour apprendre la chronologie et l'histoire universelle, 2 vol.; 9°. *Traité des premières vérités et de la source de nos jugements;* 10°. *Éléments plausibles de métaphysique;* 11°. *Examen des préjugés vulgaires;* 12°. *Traité de la société civile;* 13°. *Traités philosophiques et pratiques d'éloquence et de poésie;* 14°. *Ex-*

part de ces ouvrages, d'après une méthode alors à la mode, étaient en vers, afin de faciliter la mémoire par la rime. Pendant très-longtemps, ils sont demeurés des ouvrages classiques dans la plupart des maisons d'éducation, et le P. Buffier leur dut une réputation qu'il aurait beaucoup mieux méritée et que cependant il n'obtint pas comme philosophe.

De plus amples détails nous manquent sur la vie du P. Buffier. En vain avons-nous consulté les biographes des jésuites, nous n'y avons point trouvé de notice détaillée sur sa personne, sa vie et ses ouvrages. Les uns se bornent à citer son nom, les autres n'en font pas même mention. Nous n'avons trouvé qu'un éloge fort court dans les Mémoires de Trévoux, éloge qui contient des généralités sur son caractère et fort peu de détails biographiques.

La lecture de la plupart des ouvrages du P. Buffier nous révèle parfaitement la nature de son esprit et de son caractère. On y reconnaît une grande facilité d'esprit, un caractère aimable, une humeur douce et enjouée. C'est ainsi que nous le représente l'auteur de l'Éloge des *Mémoires de Trévoux*[1].

« Il était né philosophe, et, ce qui est très-rare, philosophe aussi agréable que sensé, aussi solide que spirituel,

position des preuves les plus sensibles de la vraie religion; 15°. *Cours des sciences* sur des principes nouveaux et simples, pour former le langage, l'esprit et le cœur dans l'usage ordinaire de la vie, in-folio. Cet in-folio renferme les ouvrages déjà cités, à la réserve de ceux qu'on voit sous les numéros 3, 4, 5, 6, 7 et 8, qui roulent sur la géographie et l'histoire à l'usage des enfants. En outre, il contient : 1°. *Éclaircissements* sur des difficultés proposées sur des Traités précédents ; 2°. *Discours sur l'étude et la méthode des sciences*; 3°. sept *Dissertations sur la nature du goût*. Pour compléter cette longue liste des ouvrages du P. Buffier, il faut y ajouter un *Traité sur le blason*, dont il a laissé le manuscrit, et un assez bon nombre d'ouvrages de piété.

[1] *Mémoires de Trévoux*, année 1737, mois d'août, p. 1504.

et par conséquent aimé, malgré une négligence extérieure qu'on lui passait aisément en faveur de ses talents naturels ou acquis. Celui qui le caractérisait le plus consistait à répandre sans y penser sur ses entretiens, sur ses écrits et sur ses manières toujours ouvertes un air de décence et de gaîté, d'enjouement et de vérité qui l'a fait chérir jusqu'à la mort dans le monde poli et savant. » ...... « Un esprit naïf, aisé, vif et propre à dégager les sciences de ce qu'elles ont de dégoûtant, lui fit tourner ses vues sur différents objets de littérature, pour les rendre plus utiles, depuis l'art pénible des mots et du style, jusqu'aux connaissances les plus sublimes. Sa Grammaire universellement estimée, et tous ses autres écrits sur quantité de matières diverses portent le caractère général du goût qui lui était particulier. Ce goût ressemble assez à celui du sage Socrate, qui consistait à instruire en amusant, et à insinuer la raison par un détour agréable et de fins raisonnements qui mènent à convenir qu'on aurait eu tort à penser autrement que lui. »

Le P. Buffier mourut, à l'âge de soixante-dix-sept ans, d'une défaillance naturelle et d'une légère apoplexie, le 17 mai 1787. Il avait passé cinquante-huit ans dans la Compagnie des jésuites.

Dans l'auteur de tant d'ouvrages divers sur les sciences, sur l'éducation, sur la religion, nous ne voulons considérer que le philosophe. Quelle est cette philosophie de laquelle Voltaire, Reid et M. Destutt de Tracy se sont accordés à faire l'éloge? La philosophie du P. Buffier, comme nous l'avons dit, tient à la fois de la philosophie de Descartes et de la philosophie de Locke. Mais, retenu par la vieille inimitié de son ordre contre la philosophie cartésienne, le P. Buffier n'avoue pas toujours tout ce qu'il emprunte à Descartes,

et semble vouloir quelquefois s'excuser des concessions et des emprunts qu'il lui fait, par des attaques et des critiques qui toutes ne sont pas également méritées. Ainsi, dans son *Examen des préjugés*, il y a un chapitre intitulé : « Que les philosophes nouveaux sont retombés dans des inconvénients qu'ils reprochaient aux anciens, » dans lequel il relève avec beaucoup de verve et d'esprit quelques travers de la philosophie de Descartes et de ses disciples. Ainsi, dans les premières pages du *Traité des vérités premières*, il proteste contre l'autorité de Descartes : « Je n'ai pas cru, dit-il, que les grands noms de Descartes et de Malebranche dussent faire plus de peur que ceux de Platon et d'Aristote, et j'avoue que j'aurais eu honte de m'alarmer des uns plus que des autres, ou de balancer de prendre un sentiment contraire au leur, quand la raison y conduit. » Mais cette protestation elle-même contre l'autorité des grands noms en philosophie, y compris ceux d'Aristote et de Platon ne respire-t-elle pas l'esprit du cartésianisme? D'ailleurs, le P. Buffier ajoute immédiatement : « On est redevable à Descartes d'une manière de philosopher méthodique, dont l'usage s'est établi à son occasion ou à son exemple, et on lui est encore plus redevable que ne le pensent quelques-uns de ses partisans, puisque sa méthode sert quelquefois à le combattre lui-même [1].

Le P. Buffier loue encore Descartes d'avoir mis les esprits en goût d'examiner de plus près les opinions qu'on leur propose, et de leur avoir inspiré de se tenir en garde contre tous les préjugés. « Aussi, dit-il, depuis lui on a commencé à phi-

[1] D'Alembert, dans la Préface de l'*Encyclopédie*, fait le même éloge de la méthode de Descartes : « Les armes dont nous nous servons pour le combattre ne lui appartiennent pas moins, parce que nous les tournons contre lui. »

losopher avec plus de circonspection, et par divers endroits avec plus de succès [1]. Il lui attribue encore d'avoir mieux que personne avant lui marqué la différence des deux substances de l'âme et du corps qu'il est si important de bien connaître [2].

Le P. Buffier relève donc de Descartes, et pour la manière générale de procéder dans la recherche de la vérité philosophique, et pour la manière particulière de procéder dans l'étude de l'esprit humain, c'est-à-dire par le critérium de la certitude et par la méthode psychologique. Il en relève encore par un des résultats les plus importants de cette méthode, par la distinction d'idées acquises par l'observation, et d'idées ou de principes innés, car il entend les vérités premières au même sens où Descartes entendait les idées innées. Mais ce qui ne se trouve pas dans la métaphysique du P. Buffier marque peut-être tout autant que ce qui s'y trouve, l'influence du cartésianisme. Les questions et les formes de prédilection de l'ancienne philosophie scolastique, pour lesquelles les jésuites avaient le plus vivement combattu contre la philosophie nouvelle, en sont entièrement exclues. Où trouver dans le *Traité des vérités premières* ces formes substantielles dont, quelques années auparavant, les jésuites imposaient l'enseignement par un concordat à la congrégation de l'Oratoire? Où trouver les qualités occultes? Où trouver les accidents absolus dont on avait fait si grand bruit dans la polémique contre Descartes et ses disciples, ces accidents absolus auxquels, selon les jésuites, tout philosophe était tenu de croire, sous peine d'impiété? Ainsi, vers

[1] Voir les *Remarques sur les principes de la métaphysique de Descartes.*

[2] *Idem.*

le commencement du XVIIIe siècle, le cartésianisme avait produit une révolution complète même dans la philosophie des jésuites.

Mais si la philosophie du P. Buffier tient de la philosophie de Descartes, elle tient aussi de la philosophie de Locke. Les ouvrages de Locke venaient d'être traduits et commençaient à être connus en France. Le P. Buffier manifeste pour le génie du philosophe anglais une admiration que les antécédents de son ordre ne l'obligeaient en rien à réprimer ou à contenir. Dans les premières pages du *Traité sur les premières vérités,* après avoir jugé Descartes, ainsi que nous l'avons rapporté, voici le jugement qu'il porte sur Locke : « La métaphysique de M. Locke a fait revenir une grande partie de l'Europe de systèmes dont le fondement particulier est qu'on ne voit pas clair dans les principes communs, tandis qu'on voit encore moins clair dans ceux qu'on y prétend substituer. »

Il en fait un éloge plus grand encore dans les remarques sur sa métaphysique.

« Il est le premier de ce temps-ci qui ait entrepris de démêler les opérations de l'esprit humain, immédiatement d'après la nature, sans se laisser conduire à des opinions appuyées plutôt sur des systèmes que sur des réalités, en quoi la philosophie semble être par rapport à celle de Descartes et de Malebranche ce qu'est l'histoire par rapport aux romans. Il examine d'ordinaire chaque sujet par la seule méthode de philosopher solidement; qui est de commencer par les idées les plus simples, les plus distinctes et les plus universellement reçues dans l'esprit des hommes, pour en tirer ensuite peu à peu la lumière qui développe des vérités intéressantes pour l'usage des sciences. »

Il est facile de reconnaître les traces de l'influence de Locke sur la philosophie du P. Buffier. A l'exemple de Locke, il a laissé de côté tous les problèmes ontologiques qu'avait agités le cartésianisme, pour s'en tenir exclusivement à la science de l'esprit humain. De même que Locke, il a rejeté bien loin toutes les hypothèses plus ou moins hardies par lesquelles le cartésianisme avait tenté de les résoudre. C'est dans Locke qu'il a pris les arguments à l'aide desquels il soutient, contre la philosophie de Descartes, que l'âme ne pense pas toujours, et que par conséquent il est au moins fort téméraire d'affirmer qu'elle a pour essence la pensée. Il est impossible encore de méconnaître l'influence de Locke dans la manière dont il traite l'idée de l'infini et les preuves de l'existence de Dieu. Il confond l'idée de l'infini avec l'idée d'un nombre auquel on peut toujours ajouter, c'est-à-dire avec l'idée de l'indéfini.

Il repousse toutes les preuves ontologiques de l'existence de Dieu, et, entre autres, la preuve par l'infini de Descartes; il soutient que l'idée de Dieu n'est pas une idée innée, et qu'elle ne peut s'acquérir que par la considération de l'ordre du monde.

Tels sont les principaux points par lesquels, à ce qu'il me semble, la philosophie du P. Buffier se rattache à la philosophie de Locke; mais, par d'autres points, elle en diffère profondément. Selon Locke, il n'y a point de vérité naturelle et par conséquent universelle, il n'y a point de vérité qui ne soit le fruit de l'observation et de l'expérience. Selon le P. Buffier, au contraire, il y a des vérités premières qui ne proviennent ni de l'observation ni de l'expérience, qui sont antérieures à toute démonstration, et qui ont pour caractère l'universalité. L'ensemble de ces vérités constitue ce qu'il

appelle le sens commun, dont l'autorité doit prévaloir contre toutes les spéculations philosophiques. Non-seulement sur la question des principes innés il s'écarte de Locke pour suivre Descartes, mais, en quelques lignes, il le réfute parfaitement dans les remarques sur sa métaphysique. « Selon Locke, dit-il, la raison ne découvre aucun principe inné. » N'y a-t-il point là une simple équivoque sur les mots *raison* et *principe inné*? Ne confond-il pas la raison avec le faculté de tirer des conséquences avec le raisonnement, tandis que la raison est la faculté d'apercevoir ce que dicte le sens commun aux hommes, indépendamment des conséquences qu'ils en peuvent tirer. De même, si par *principe inné* il entend une pensée de notre esprit, laquelle se fait sans cesse apercevoir à notre âme, il est ridicule d'admettre des principes innés, car l'expérience nous apprend qu'il n'y a point de pensée qui de tout temps ait été présente à la conscience. Mais, si l'on appelle principe inné ce que j'appelle première vérité, il est insensé de n'en pas admettre. Or, le P. Buffier donne des vérités premières et du sens commun précisément la définition que donne Descartes des idées innées. « C'est, dit-il, une disposition naturelle à penser telle chose dans telle occasion [1]. » Lui-même n'ignore pas cette conformité, car il ajoute : « Peut-être, au fond, n'est-ce là que ce qu'ont voulu dire ceux qui se sont déclarés si fortement pour les idées innées. » Ici, à la place d'un doute, le P. Buffier aurait pu mettre une affirmation, car c'est un point sur lequel Descartes, dans sa polémique, s'est plus d'une fois clairement expliqué.

Si le P. Buffier réfute Locke sur la question générale des principes innés, il le réfute également sur la question des

[1] *Traité des vérités premières*, chap. V.

principes de la morale. Où trouver, demande Locke, une vérité pratique qui soit universellement reçue parmi les hommes? Le P. Buffier répond[1] : « En voici une, ce me semble : Ne faites rien qui soit blâmable aux yeux de la plupart des hommes de tous les temps et de tous les pays du monde. M. Locke avance donc une maxime peu vraie, quand il dit que tous les hommes ne regardent pas le devoir de fidélité et de justice comme principe de pratique. Tous, à la vérité, ne conviennent pas que certains points appartiennent à la fidélité et à la justice, mais tous mettent pour principe qu'il faut être fidèle et équitable; et il est des points, en général, que tous conviennent appartenir à la fidélité et à la justice : par exemple, qu'il faut rendre, quand on le peut, un dépôt dont on s'est chargé librement, ou qu'il ne faut point refuser le salaire promis à un homme qui nous a servi sans nous donner sujet de mécontentement... Les exemples que rapporte l'auteur, de plusieurs actions énormes commises sans remords, ne sont pas fort avérés, et quand ils le seraient, ils prouveraient seulement que dans le genre humain il y a de fort méchants hommes, ce qui est évident. »

A cette réfutation de Locke, ne croirait-on pas déjà entendre Reid et l'école écossaise? Après avoir ainsi déterminé les rapports de la philosophie du P. Buffier avec la philosophie de Descartes et de Locke, il faut l'étudier en elle-même et l'exposer dans ses principes fondamentaux.

Déterminer la nature, les caractères, l'autorité de ces vérités premières dont il soutient l'existence contre Locke, rechercher quelles sont ces premières vérités, soit par rapport aux êtres en général, soit par rapport aux êtres spirituels,

[1] *Remarques sur les principes de la métaphysique de Locke.*

soit par rapport aux êtres corporels, tel est l'objet du *Traité des vérités premières* et de la métaphysique du P. Buffier. Il commence par établir l'importance d'une pareille recherche. Cette importance est manifeste. En effet, d'où vient ce vague qui jette la confusion et l'incertitude dans la plupart de nos connaissances? C'est que dans la suite de nos raisonnements il se rencontre des propositions qui arrêtent notre esprit, ou dont on ne convient pas avec nous. Ces propositions, nous tâchons de les prouver, et si les premières preuves que nous en donnons ne suffisent pas, à l'appui de ces preuves nous en apportons de nouvelles. Mais en remontant ainsi de propositions en propositions, de preuve en preuve, on arrive à la fin à des propositions dont l'évidence se suffit à elle-même, dont toute preuve est impossible, mais aussi dont toute preuve est superflue. Or, il faut savoir reconnaître ces premières vérités et les distinguer de celles qui ne doivent pas être reçues sans démonstration, sinon la vie entière se passerait en de vains raisonnements qui tous manqueraient par les fondements. S'il n'y avait point, comme quelques philosophes l'ont prétendu, de ces vérités premières, c'est-à-dire de ces vérités dont l'évidence est supérieure à toute démonstration, il en résulterait qu'il n'y a point au monde de vérité; car, s'il n'en est plus de première, il n'en est plus de seconde, plus de troisième, etc. Mais à quel caractère peut-on reconnaître ces vérités premières qui sont le fondement sur lequel repose toute la science humaine? Le P. Buffier les définit ainsi : « Des propositions si claires qu'elles ne peuvent être prouvées ni combattues par des propositions qui le soient davantage. » La question est de savoir si, en effet, il existe de pareilles vérités.

Or, il en est une que tout d'abord nous rencontrons au de-

dans de nous-mêmes, la vérité de notre propre existence. Le sentiment intime qu'a chacun de nous de sa propre existence et de tout ce qui se passe en lui, est la première source de toute vérité et le fondement de toute science humaine. Vouloir prouver cette vérité, c'est vouloir trouver quelque chose de plus clair que la lumière. Nul ne peut sérieusement la mettre en doute, car douter c'est penser, et penser c'est exister. Le *cogito ergo sum* est donc le point de départ du P. Buffier comme de Descartes. Mais s'il loue Descartes d'avoir posé cette vérité comme évidente par elle-même, comme la première, la plus irrésistible de toutes; il lui reproche avec raison de n'avoir pas admis d'autre évidence immédiate que celle du sens intime. En effet, de ce principe sortent des conséquences, telles que le doute de l'existence des corps, le doute de l'existence de toute réalité distincte de notre propre réalité, le doute si les impressions qui nous semblent venir du dehors ne sont point de pures modifications de notre être. De telles conséquences sont assurément extravagantes, et, par conséquent, le principe d'où elles découlent est lui-même extravagant. Des raisonnements de cette nature, où l'on conclut de l'absurdité des conséquences à l'absurdité et à la fausseté du principe, abondent dans le P. Buffier comme dans les philosophes de l'école écossaise, et, pour réfuter ses adversaires, il ne se met pas ordinairement en quête d'autres arguments.

Si du principe qui concentre dans le sens intime toute évidence immédiate sortent des conséquences extravagantes, ce principe est faux, et, par conséquent, il doit y avoir une source de vérités premières autre que le sens intime, il doit y avoir de la certitude et de l'évidence à l'égard de ce qui est hors de nous comme à l'égard de ce qui est en nous.

Cette source d'évidence et de vérité à l'égard des choses qui ne nous sont point attestées par le sentiment intime et actuel de notre âme, le P. Buffier lui donne le nom de sentiment commun de la nature ou de sens commun, suivant l'usage ordinaire.

Le sens commun introduit par un jésuite dans la philosophie comme un principe, comme une autorité suprême, c'est un fait d'une grande importance et d'une haute signification dans l'histoire de la philosophie. Au temps du P. Buffier, cette invocation au sens commun était, d'une part, une protestation contre la scolastique et l'autorité des anciens; de l'autre, une protestation contre les hypothèses téméraires dans lesquelles s'était trop souvent aventuré et perdu le cartésianisme. Le P. Buffier signale lui-même comme un fait entièrement nouveau cet avénement de l'autorité du sens commun dans la philosophie. En effet, soit que les philosophes n'aient pas coutume d'en faire le sujet de leurs réflexions, soit qu'ils n'aient pas su distinguer sa nature et ses prérogatives, soit qu'ils aient cru que le sens commun était quelque chose de trop vulgaire pour leurs sublimes spéculations, ils l'ont, jusqu'à présent, complétement laissé de côté. Voici comment il définit le sens commun : « La disposition que la nature a mise dans tous les hommes, ou manifestement dans la plupart d'entre eux, pour leur faire porter à tous, quand ils ont atteint l'âge et l'usage de raison, un jugement commun et uniforme sur des objets différents du sens intime de leur propre perception, jugement qui n'est point la conséquence d'aucun principe antérieur. » Le P. Buffier cite les vérités suivantes comme exemples de vérités qui émanent du sens commun :

1°. Il y a d'autres êtres et d'autres hommes que moi au monde;

2°. Il y a dans eux quelque chose qui s'appelle vérité, sagesse, prudence, et c'est quelque chose qui n'est pas purement arbitraire;

3°. Il se trouve en moi quelque chose que j'appelle intelligence, et quelque chose qui n'est point cette intelligence et qu'on appelle corps, en sorte que l'un a des propriétés différentes de l'autre;

4°. Ce que disent et pensent tous les hommes en tous les temps et en tous les lieux du monde est vrai;

5°. Tous les hommes ne sont point d'accord à me tromper et à m'en faire accroire;

6°. Ce qui n'est point intelligence ne saurait produire tous les effets de l'intelligence, ni des parcelles de matières remuées au hasard former un ouvrage d'un ordre et d'un mouvement régulier, tel, par exemple, qu'une horloge.

Sous le nom de premiers principes des vérités contingentes, Reid a également donné une liste des vérités premières qui présente de nombreuses analogies avec la liste du P. Buffier. Ces analogies sont si grandes qu'il est difficile de ne pas croire qu'il en a pris l'idée et l'exemple dans le *Traité des Vérités premières*. Dans l'une et l'autre liste il y a du vague et des répétitions : les vérités qui y sont contenues sont bien des vérités qu'on ne peut contester, mais toutes ne sont pas de même nature, toutes ne sont pas immédiates. Ainsi cette vérité, qu'il y a en moi une intelligence, vérité donnée immédiatement par la conscience, n'est assurément ni du même ordre ni de la même nature que cette autre vérité donnée par l'induction, qu'il y a aussi quelque chose dans les autres hommes qui s'appelle intelligence, sagesse, prudence, etc. En outre, cette vérité, qu'il y a en moi une intelligence, ne dérive-t-elle pas immédiatement de la source

du sens intime, ne se confond-elle pas avec la vérité de notre propre existence? Enfin cette proposition qu'il y a des hommes hors de moi ne se confond-elle pas avec cette autre, qu'il y a hors de moi des êtres en qui réside une intelligence? Cette seconde proposition étant la suite nécessaire de la première, pourquoi les distinguer l'une et l'autre? Le P. Buffier a eu le sentiment de la distinction de deux ordres de vérités, les unes immédiates, antérieures et supérieures à tout raisonnement, à toute expérience, les autres résultat ultérieur du raisonnement et de l'expérience, voilà son mérite. Mais, et l'on peut faire le même reproche à Reid, il n'a pas su, par une analyse sévère des principes de la raison, déterminer exactement la nature et fixer le nombre de ces vérités. Souvent il lui arrive de mêler dans ce qu'il appelle le sens commun des données de l'expérience aux données de la raison, et de leur attribuer, par suite de cette confusion, une autorité absolue qui n'appartient qu'aux notions pures de la raison. Toutefois le P. Buffier détermine assez bien les caractères les plus importants des vérités premières, caractères qui suffisent à les distinguer profondément de tout autre ordre de vérités. Elles sont universelles, elles règnent également dans toutes les intelligences humaines, et c'est grâce à leur universalité qu'il peut y avoir accord entre les hommes sur les choses qui sont hors d'eux-mêmes, hors de leur sentiment intime. Non-seulement elles sont universelles, mais encore elles déterminent nécessairement l'esprit. Notre esprit ne peut pas plus résister à leur évidence qu'il ne peut résister à l'évidence du sens intime. Ainsi, de même qu'il nous est impossible de juger que nous ne pensons pas alors que nous pensons, de même il nous est impossible de juger qu'il n'y a pas d'autres êtres que nous dans le monde, et

que tous les hommes ont conspiré à nous tromper dans tout ce qu'ils disent, qu'un ouvrage de l'industrie humaine qui montre régulièrement les heures est le pur effet du hasard. Enfin un troisième caractère des vérités du sens commun, c'est qu'antérieurement à elles il n'existe aucune proposition plus simple, plus évidente par laquelle elles puissent être démontrées. Par quelle vérité d'une évidence plus grande, par exemple, convaincre celui qui s'obstinerait à nier la vérité de sa propre existence? Après avoir ainsi déterminé les règles auxquelles on peut reconnaître les vérités premières du sens commun, le P. Buffier fait l'application de ces règles à divers ordres de vérités, et d'abord à la question de la certitude de l'existence des corps mise en doute par la philosophie cartésienne; la vérité de l'existence des corps est une vérité première du sens commun, car par quelle proposition plus certaine, plus évidente pourrait-elle être prouvée? Serait-ce par la vérité de l'existence de Dieu? Mais cette vérité, comment l'obtenons-nous? en partant précisément de l'existence des corps. Les choses visibles nous sont connues avant les choses invisibles, donc la vérité de l'existence de Dieu ne saurait précéder la vérité de l'existence des corps. Pour comprendre ce raisonnement du P. Buffier, il faut se rappeler que, de même que Locke, il n'admet pas d'autres preuves de l'existence de Dieu que des preuves expérimentales. S'il n'y a point de vérité antérieure à celle de l'existence des corps, il n'en est pas non plus qui soit plus certaine; car quiconque, dans la pratique de la vie, la mettrait un seul instant en doute, serait immédiatement convaincu de folie. Enfin elle nous détermine nécessairement dans la conduite de la vie, et elle est universelle, c'est-à-dire également admise par tous les hommes de tous les

temps et de tous les lieux, sauf quelques philosophes égarés par de faux principes. La certitude de l'existence des corps a donc tous les caractères d'une vérité première du sens commun.

Il reconnaît les mêmes caractères à l'existence de la liberté en nous. En effet, la croyance à la liberté est universelle, elle ne saurait être combattue par aucune proposition qui emporte avec elle un plus grand caractère d'évidence et de clarté. En effet, toutes ces propositions que l'homme peut se croire parfaitement libre et ne l'être pas, que sa volonté se porte toujours à ce qui paraît le meilleur et que par conséquent elle est nécessitée, sont-elles plus claires et plus évidentes que cette proposition : L'homme est véritablement libre. Mais il y a des philosophes qui ont nié la liberté, il y a des sceptiques qui l'ont mise en doute, leur témoignage ne détruit-il pas le caractère d'universalité attribué à la croyance en la liberté? Il est vrai que d'une part il y a eu quelques philosophes fatalistes, idéalistes ou sceptiques qui ont nié ces deux vérités de l'existence de la matière et de la liberté, mais entre eux et le genre humain qui doit décider, sinon le sens commun? D'un côté vous interrogez les autres hommes de divers âges, de divers pays, de divers tempéraments, et je les vois également persuadés qu'il faut ne pas être raisonnable pour former de pareils doutes; de l'autre je vois ceux-là mêmes qui les forment, ne pas se laisser arrêter par eux dans la conduite de la vie, que dois-je en conclure, sinon qu'ils ne débitent pas sérieusement de pareils doutes, mais seulement pour le plaisir d'avancer de nouvelles subtilités et de donner un nouvel amusement aux esprits de leur siècle? Toutes ces subtilités, alors même que nous ne pouvons y trouver une réponse, ne prouvent rien et

n'ébranlent en rien les fondements de la foi du genre humain. Mais on dira peut-être qu'ici l'autorité du génie doit balancer l'autorité du grand nombre, et que l'opinion d'un philosophe qui a passé sa vie à méditer sur ces problèmes doit l'emporter sur celle de la multitude, qui n'y a jamais pensé? A cette objection le P. Buffier répond que, par rapport à quelques premiers principes, aux vérités premières du sens commun, tous les hommes sont aussi croyables et aussi philosophes qu'Aristote et Platon. Car pour ces vérités premières il ne s'agit point de raisonner, mais de se rendre témoignage à soi-même d'un simple fait, savoir de la nécessité où l'on est naturellement de juger telle chose sur tel sujet. Dans les questions dont la solution suppose des connaissances acquises par des observations, des raisonnements, des réflexions particulières, un philosophe peut avoir en effet plus d'autorité qu'un homme du vulgaire, mais quand il s'agit d'un fait, d'une expérience manifeste, tous les hommes à son égard deviennent philosophes, ou du moins rendent à la vérité un témoignage tout aussi fondé que s'ils étaient philosophes. Alors la question n'est plus entre un philosophe d'une part et la multitude de l'autre, mais entre un philosophe et des milliers de philosophes. Le P. Buffier va encore plus loin : non-seulement, selon lui, en ces sortes de questions, le témoignage de l'homme du peuple est égal à celui du philosophe, mais il lui est supérieur. En effet, égarés par une méthode vicieuse, par un faux système, par de vaines subtilités, combien de fois les philosophes n'ont-ils pas altéré, défiguré en eux les sentiments que la nature inspire à tous les hommes, tandis que la multitude, étrangère à tous ces systèmes, à toutes ces subtilités, les reconnaît et les manifeste dans toute leur sincérité?

Cette analyse suffit pour faire connaître les principes fondamentaux du *Traité des vérités premières* et de toute la métaphysique du P. Buffier, en même temps que les habitudes et les formes d'argumentation qui lui sont propres. Sa philosophie est un continuel appel au sens commun ; c'est par le sens commun qu'il a la prétention de résoudre également toutes les questions les plus controversées de la métaphysique ; c'est le sens commun que presque toujours il oppose purement et simplement à des objections, à des systèmes qui souvent mériteraient les honneurs d'une discussion plus longue et plus approfondie. Trop facilement il se contente ainsi de simples protestations contre des erreurs qu'en effet le sens commun repousse, mais sans savoir pourquoi, mais sans connaître la réponse aux arguments plus ou moins spécieux sur lesquels elles s'appuient. La mission de la philosophie n'est pas seulement de recueillir et de constater les croyances du sens commun, mais aussi de les expliquer et de les justifier.

Le sens commun repousse telle ou telle erreur ; mais pourquoi la repousse-t-il, quelle en est l'origine, quelle route y conduit, quel fait méconnu l'engendre, quel sophisme lui donne les apparences de la vérité ? voilà ce que le sens commun ignore et ce que la philosophie doit savoir. Ce que le sens commun affirme instinctivement, elle doit en rendre compte, elle doit le confirmer et l'éclairer par la réflexion. C'est pourquoi un esprit vraiment philosophique ne se contente pas de ces protestations qu'aucune preuve n'accompagne, qu'aucun raisonnement ne justifie, comme il s'en rencontre si souvent dans le P. Buffier et dans les philosophes de l'école écossaise. De telles protestations sont excellentes, sans doute, et légitimes, mais elles n'ont pas un caractère suffisamment scientifique ; elles sont bonnes pour

la multitude, mais non pour le philosophe. Si la philosophie ne pouvait aller au delà, si elle devait se borner à répéter ainsi les affirmations et les répulsions instinctives du sens commun, nous serions presque tentés de demander, nous aussi, à quoi bon la philosophie, en quoi l'emporte-t-elle sur le sens commun, tel qu'il est dans la conscience de chacun de nous. Si donc le P. Buffier a eu le mérite de protester hautement au nom du sens commun contre l'idéalisme, le scepticisme et contre toutes les grandes erreurs que repousse en effet le sens commun, souvent aussi il a le tort de s'en tenir à cette protestation, et de couper court en renvoyant ses adversaires, au nom du sens commun, aux Petites-Maisons.

Non-seulement la philosophie doit expliquer, mais elle doit dépasser les affirmations du sens commun. Interrogez le sens commun, et il demeure muet sur toutes ces grandes questions, qui intéressent au plus haut degré l'intelligence humaine et constituent le domaine de la haute métaphysique. Le sens commun nous informe bien sans doute de l'existence du temps, de l'espace, de la cause, de l'ordre, du bien, de la beauté, mais il ne nous apprend rien au delà du fait même de leur existence. Cependant nous aspirons à en savoir davantage. Il ne nous suffit pas de savoir que le temps, l'espace existent, nous voulons savoir encore ce que c'est que le temps en soi et l'espace en soi. Il ne nous suffit pas de savoir qu'il y a une cause première et absolue, nous voulons savoir encore quelle est la nature de cette cause absolue, et quels sont ses rapports avec les causes secondes. Il ne nous suffit pas de savoir qu'il y a de la beauté et de la justice, de l'ordre, nous voulons savoir encore quelle est l'essence de la beauté, de la justice et de l'ordre. Or, là-dessus le sens commun ne nous dit rien. Donc, vouloir enfermer la phi-

losophie dans les étroites limites des affirmations du sens commun, suivant l'exemple et le précepte du P. Buffier et des autres philosophes écossais, c'est en retrancher toute la haute métaphysique, c'est en retrancher tout ce qui, au plus juste titre, a de tout temps excité et excitera toujours l'inquiète curiosité de l'intelligence humaine. La philosophie, sans nul doute, ne doit aller en rien contre le sens commun, mais, sans nul doute aussi, elle doit l'expliquer et le dépasser pour embrasser tout son objet, pour atteindre son véritable but.

D'ailleurs, le P. Buffier tombe quelquefois, au sujet du sens commun, dans une confusion qui lui enlève en partie l'autorité qu'il lui attribue. Dans l'usage ordinaire et dans la langue de la littérature, on donne au sens commun une acception plus large que dans la langue de la philosophie, et l'on y comprend en outre des éléments purs de la raison des éléments entièrement empiriques. Les données de la raison ne se développent en nous qu'à l'occasion des données de l'expérience, et simultanément avec elles, de là l'origine d'une pareille confusion. On confond donc d'ordinaire les principes rationnels du sens commun avec les applications les plus immédiates, les plus urgentes de ces mêmes principes. Ces applications constituent une sorte de science grossière, commune et nécessaire à tous les hommes, qu'on décore du nom de sens commun. Cette science commune, premier produit des observations et des inductions que chaque individu, même celui dont l'intelligence est le plus bornée, ne peut pas ne pas faire, s'accroît bientôt encore des notions qu'il reçoit toutes faites de la société au milieu de laquelle il est placé. Car dans toute société, quel que soit le degré de son développement et de sa civilisation, circulent certaines idées communes, soit sur le monde physique, soit sur le monde

moral, soit sur la nature et les attributs de Dieu, soit sur la nature et la destinée de l'homme. A leur origine, ces idées ont été les conceptions de quelques sages, de quelques esprits supérieurs; puis, peu à peu, elles se sont répandues, et elles ont fini par entrer dans le patrimoine intellectuel de la multitude.

Ainsi se forme un sens commun que j'appellerai empirique, et qui varie suivant les temps et suivant les lieux, par suite de deux causes qui tendent constamment à le modifier par l'addition d'idées nouvelles et le redressement de vieilles erreurs. C'est pourquoi le sens commun empirique d'une époque condamne souvent ce qu'a approuvé, et approuve souvent ce qu'a condamné le sens commun empirique d'une autre époque. Cette sorte de sens commun est profondément distincte, par sa nature, ses caractères et son autorité, du sens commun purement rationnel. Tout ce qui est jugé et condamné au tribunal du sens commun rationnel, est jugé et condamné sans appel; son autorité est irrésistible et absolue. Il n'en est pas de même du tribunal du sens commun empirique devant lequel toutes les spéculations, toutes les théories sont citées à comparaître, et presque toujours, à tort ou à raison, sévèrement condamnées. Aux arrêts de ce tribunal on peut à bon droit ne pas se soumettre; on peut, on doit même en appeler de ses jugements à l'expérience et à la raison. A l'égard de la science et de la philosophie, son autorité est absolument nulle. Comment, en effet, le sens commun empirique pourrait-il prévaloir contre la science, puisque lui-même n'est autre chose qu'un produit de la science, et le produit d'une science antérieure, qui d'ordinaire a été moins assurée dans ses procédés et ses méthodes que la science qui l'a suivie? L'autorité du sens commun s'évanouit

donc tout entière pour peu qu'on l'altère en y introduisant quelques éléments empiriques à côté des éléments rationnels, et quelques notions contingentes d'origine plus ou moins suspecte à côté des croyances naturelles et nécessaires du genre humain. Si donc toute protestation au nom du sens commun purement rationnel est de sa nature concluante et légitime, quoique insuffisante au point de vue scientifique, il n'en est pas de même de toute protestation au nom d'une opinion vulgaire et plus ou moins générale. Autre chose est ce consentement relativement universel qui résulte du sens commun empirique, autre chose est ce consentement absolument universel qui résulte des croyances naturelles et nécessaires de l'humanité. Cependant, soit dans sa liste des vérités premières du sens commun, soit dans quelques-unes de sés protestations au nom du sens commun contre certaines théories métaphysiques, le P. Buffier semble quelquefois confondre ces deux choses, et prétendre conférer à ce qui n'est qu'empirique la même autorité qu'à ce qui est rationnel et absolu. Ainsi, au nombre des vérités qu'il pose comme vérités premières du sens commun, se trouve celle-ci : « Ce que disent et pensent les hommes en tous les temps et en tous les lieux du monde est vrai ; » et cette autre de même nature : « Tous les hommes ne sont point d'accord à me tromper et à m'en faire accroire. » Or, ces vérités sont des vérités empiriques, résultats plus ou moins contestables de l'observation et de l'expérience, et non des vérités absolues émanant de la raison. Le consentement universel, l'accord entre tous les hommes n'est pas un signe infaillible de la vérité. Ne se peut-il pas, en effet, que ce consentement universel soit précisément le résultat d'une de ces causes d'erreurs communes à toute l'espèce humaine, et que Bacon,

dans son langage figuré, appelait *idola tribus?* Le consentement universel ne vaut que ce que valent les fondements sur lesquels il repose, et la valeur de ces fondements ne peut être éprouvée que par l'expérience et la raison, seuls criteriums de la vérité et de l'erreur. Donc, le P. Buffier place à tort parmi les vérités premières du sens commun le consentement entre les hommes, lorsque ce consentement n'est pas d'ailleurs revêtu du caractère de la nécessité.

On peut encore lui reprocher de n'avoir pas approfondi et déterminé la nature de ce principe du sens commun auquel il rapporte l'origine des vérités premières; souvent il hésite, souvent même il se contredit sur cette importante question. Tantôt le sens commun est pour lui une idée, tantôt une disposition, tantôt une faculté. Quelle est la source première d'où découlent en notre intelligence ces vérités premières marquées du double caractère de l'universalité et de la nécessité? il l'ignore; il s'en tient au fait même de leur existence, et ne va pas au delà. Que n'avait-il lu et médité davantage la philosophie de son illustre contemporain, le père Malebranche. Il y aurait appris la nature et la source divine du principe de ces vérités, qui se rencontrent également dans toutes les intelligences humaines. Ces vérités universelles et nécessaires ne viennent pas de nous; elles ne sont pas le produit de la libre activité de notre esprit, puisqu'elles se manifestent nécessairement en notre intelligence; elles ne nous appartiennent pas en propre, puisqu'elles existent également dans toutes les autres intelligences, donc elles supposent une source commune d'où elles découlent, un foyer commun d'où elles rayonnent. Comme en dehors de nos organes il y a un soleil matériel qui éclaire également les yeux de tous, il y a en dehors de notre esprit un

soleil invisible, immatériel, dont la lumière se répand sur toutes les intelligences. Quel est ce soleil des intelligences? c'est l'intelligence infinie, c'est la raison de Dieu même. Comme toutes les intelligences finies sont en une participation nécessaire avec l'intelligence infinie de Dieu, elles y voient l'infini, l'absolu; elles y puisent ces vérités premières dont l'évidence immédiate et irrésistible est le fondement de toute connaissance. Ainsi, la raison qui est en nous, ou le sens commun, comme l'appelle le P. Buffier, est une émanation de la raison même de Dieu, de là son autorité, de là sa légitimité; de là son absolue souveraineté. Elle est le lien qui unit les intelligences finies à l'intelligence finie, et en même temps la voie naturelle qui doit conduire la philosophie de l'homme à Dieu, de la psychologie à l'ontologie. Mais de telles spéculations poussées plus avant nous emporteraient bien loin de la timide métaphysique du *Traité des vérités premières,* et je n'ai voulu que signaler les vices et les lacunes que présente la théorie du sens commun du P. Buffier.

On a voulu voir, il y a quelques années, dans cette théorie du sens commun le germe et l'antécédent de la fameuse doctrine sur la certitude, développée par M. Lamennais dans son *Essai sur l'indifférence,* et telle est la pensée qu'a inspirée l'édition de 1822. Mais entre le criterium de certitude de M. Lamennais et le criterium du P. Buffier, il n'y a que le nom de semblable. Le sens commun que l'auteur de l'*Essai sur l'indifférence* prétend établir comme principe unique de toute certitude, réside dans l'humanité et ne se manifeste que par le consentement universel de tous les peuples, dont il faut s'assurer par les témoignages de l'histoire et de la tradition. Le sens commun des vérités premiè-

res et le principe de toute certitude réside, au contraire, au sein de l'individu, et se manifeste par les jugements nécessaires que chaque homme porte, soit sur lui-même, soit sur ce qui n'est pas lui. Ce criterium est le nôtre; nous aussi nous plaçons dans la raison qui se manifeste au sein de l'individu, ou, pour parler le langage du P. Buffier, dans les vérités premières du sens commun le principe et le criterium de toute certitude. Nous croyons que cette raison, qui se manifeste par des jugements nécessaires dans la conscience de chaque individu, est néanmoins la raison universelle et impersonnelle, et voilà pourquoi elle est le signe et la mesure de la vérité absolue. Mais il est inutile de reproduire ici une polémique désormais épuisée, et dans laquelle l'école éclectique a remporté une victoire si complète. En effet, l'auteur des *Esquisses de philosophie* n'a-t-il pas aujourd'hui implicitement abandonné ce criterium de la certitude que d'abord il avait posé, et défendu avec tant d'éclat et d'éloquence? Va-t-il aujourd'hui encore rechercher la vérité dans les vieilles traditions, ou bien, pour la trouver, n'interroge-t-il pas seulement, comme nous, la raison?

Telles sont les critiques et les remarques principales à faire sur la méthode et sur les fondements de la métaphysique de l'auteur du *Traité des vérités premières*. La définition du sens commun, la détermination des caractères et de l'autorité des vérités premières qui en découlent, voilà ce qu'il y a de plus considérable dans le *Traité des vérités premières* et dans toute la philosophie du P. Buffier; voilà ce qui donne à cette philosophie une physionomie toute particulière, qui, dans l'histoire de la philosophie moderne, doit lui assurer une place entre le catholicisme qui finit et le sensualisme qui commence. Notre analyse et notre critique a donc dû porter

surtout sur ces principes généraux qui tous sont exposés dans la première partie du *Traité des Vérités premières*.

Néanmoins, le reste du livre présente encore quelques opinions philosophiques et quelques discussions d'un haut intérêt, sur lesquelles il faut appeler l'attention, afin d'achever de bien déterminer les rapports de la philosophie du P. Buffier avec la philosophie écossaise. Telles sont les deux questions de la valeur du témoignage des sens et de la nature des idées.

Je trouve en germe, dans le P. Buffier, presque tous les arguments développés par Reid en faveur de la certitude du témoignage des sens. Au temps du P. Buffier, c'était une chose, pour ainsi dire, convenue dans toutes les écoles de philosophie, que les sens nous trompent et qu'ils ne peuvent nous donner aucune espèce de certitude. Le P. Buffier combat cette opinion. Si les sens sont trompeurs, comment se fait-il que nous nous tenions pour fermement assurés de tout ce que nous avons vu ou entendu, et que, sur leur témoignage, nous n'hésitions pas à décider des choses de la plus haute importance? D'un autre côté, l'expérience ne nous démontre-t-elle pas qu'en une foule d'occasions les sens nous sont une cause d'erreurs? Le P. Buffier, qui posa ainsi lui-même la question, la résout parfaitement en démêlant en quoi les sens nous sont une règle infaillible de vérité, et en quoi ils nous sont une cause d'erreurs.

Nos sensations nous donnent la certitude évidente de quelque chose de plus que d'une simple modification interne, telle que serait un sentiment de plaisir ou de douleur, ou bien un souvenir; elles emportent avec elles l'idée d'un être qui existe hors de nous et que nous appelons corps; elles nous donnent la certitude de quelque chose d'extérieur, la

certitude de l'existence des corps; elles nous assurent, en outre, d'une manière infaillible, qu'il se trouve dans les corps une qualité qui par les yeux me donne le sentiment de ce que j'appelle la couleur, par les oreilles de ce que j'appelle le son; mais si nos sens nous apprennent qu'il existe dans les corps telle ou telle cause ou qualité qui produit en nous telle ou telle sensation, ils ne nous disent rien sur la nature de cette cause ou qualité, et, par conséquent, ils ne sont en rien responsables des faux jugements que nous pouvons porter sur elles. Dans quelques conditions qu'ils se trouvent placés, les sens rapportent fidèlement tout ce qui leur paraît, car ce sont des facultés nécessaires qui agissent par l'impression nécessaire des objets [1]. Celui qui placé sur un vaisseau voit fuir le rivage, ne voit que ce qu'il doit voir d'après les règles de l'optique. Toujours les sens avertissent l'âme de ce qui doit leur paraître conformément aux lois de la nature, et de ce qui leur paraît nécessairement dans les circonstances où ils se trouvent. Ainsi jamais, à proprement parler, les sens ne nous trompent, mais c'est nous qui nous trompons par les jugements que nous portons à l'occasion du témoignage fidèle de nos sens. Leur fidélité ne consiste pas à avertir l'âme de ce qui est, mais de ce qui leur paraît; c'est à nous de démêler ce qui est en effet d'avec ce qui leur paraît être.

Non-seulement le P. Buffier a le mérite d'avoir fait justice d'un des plus vieux et plus célèbres arguments des sceptiques, en distinguant du témoignage nécessaire et infaillible des sens les jugements faillibles que nous portons à l'occasion de ce témoignage, mais encore il a su parfaitement démêler la confusion spéciale qui est la source de toutes ces prétendues erreurs at-

[1] *Traité des premières vérités*, chap. XVI.

tribuées au sens de la vue. De toute part, on impute au sens de la vue les erreurs que nous commettons sur la grandeur des corps. Cependant la grandeur des corps n'est pas l'objet propre de la vue, et par conséquent il n'est pas légitime de lui reprocher de manquer de justesse en un point qui n'est pas l'objet de sa fonction. Le seul objet propre de la vue est l'étendue colorée qui nous apparaît toujours sur un même plan qui n'a que deux dimensions, hauteur et largeur. Lorsque par les yeux nous jugeons de la distance et de la forme des objets, nous formons un jugement de conjecture, suivant l'expression du P. Buffier, fondé sur la diversité des nuances des objets colorés. Mais ce jugement de conjecture n'appartient pas plus au témoignage de la vue que n'appartiennent au témoignage de l'ouïe les jugements que nous faisons, à l'occasion des sons qu'entend notre oreille, sur la nature et la distance des corps sonores, d'où ces sons peuvent émaner. Si dans ces jugements nous nous trompons, c'est que nous demandons à la vue et à l'ouïe ce dont le sens seul du toucher, qui a pour objet la grandeur, la forme et la distance des objets, peut nous assurer. La nature des dénominations des diverses mesures de la distance et de la grandeur, telles que pieds, pouces, palmes, toutes empruntées aux diverses parties de l'organe du toucher, en est une preuve remarquable. Sans doute, dans l'usage ordinaire de la vie, nous suppléons et nous pouvons suppléer aux données du toucher par des jugements fondés sur les données de la vue ou de l'ouïe, mais ces jugements sont essentiellement faillibles de leur nature, et nous ne pouvons imputer qu'à nous-mêmes les erreurs dans lesquelles ils nous jettent, et non aux sens de la vue et de l'ouïe, dont les témoignages enfermés dans la sphère qui leur est propre sont toujours infaillibles.

Le P. Buffier a devancé Reid sur la question de la valeur du témoignage des sens ; il ne l'a pas moins devancé sur la question de la vraie nature des idées. Les ouvrages de Reid sont remplis par sa longue et vive polémique contre ce qu'il appelle la théorie des idées. Selon lui, tous les philosophes anciens et modernes, sans exception, se seraient trompés sur la vraie nature des idées, en les représentant comme des intermédiaires placés entre l'esprit qui connaît et l'objet qui est connu, en leur conférant une existence distincte de l'esprit lui-même. Dans cette vue historique, il y a du vrai sans doute, mais aussi beaucoup d'exagération, et à tout le moins Reid aurait-il dû faire une exception en faveur du P. Buffier, qui s'est expliqué sur ce sujet avec une clarté qui ne laisse rien à désirer[1]. En effet, il affirme que les idées ne sont que de pures modifications de l'âme en tant qu'elle pense. Nos idées ne sont pas plus distinguées de notre entendement que le mouvement du corps remué. On objecte que notre esprit reçoit les idées, et que la faculté de recevoir les idées doit différer de l'idée reçue. A cette objection le P. Buffier répond : qu'elle en diffère en effet, mais comme la substance de sa modification ; car notre esprit n'est autre chose que la substance de notre âme en tant qu'elle comprend, et notre idée n'est que la modification de notre esprit qui la forme et la reçoit en lui-même. Dans ses remarques sur la métaphysique de Malebranche, le P. Buffier revient encore sur la même question, et la résout avec autant de netteté de la même manière. Selon le P. Malebranche, dit-il, les idées sont les objets immédiats de l'esprit ; elles sont des êtres plus réels que tout ce que nous voyons dans l'univers. En faisant des

[1] Voyez le chap. VIII, 8e partie, intitulé : Ce qu'on peut dire d'intelligible sur les idées.

idées les objets immédiats de l'esprit, Malebranche et ses disciples confondent deux choses, à savoir : le simple objet interne de leurs idées avec l'objet externe qu'ils veulent se représenter, et qui n'est nullement en soi ce que notre idée nous le représente, parce que nous ne connaissons pas la nature intime des choses. Sans doute les idées ont une réalité, mais cette réalité n'est pas une réalité substantielle, c'est une réalité purement idéale. Pour prouver que les idées sont des êtres réels, le P. Malebranche fait ce singulier raisonnement : Les idées sont intelligibles, donc elles ne sont pas un néant, donc elles sont des êtres réels. Mais à ce compte, objecte le P. Buffier, ne pourrait-on pas dire de même : Le mouvement, la mobilité, la rondeur et toutes les modifications imaginables des esprits et des corps sont intelligibles, donc toutes ces modifications sont des êtres réels?

Ainsi, de même que Reid et avant Reid, le P. Buffier combat l'hypothèse d'idées intermédiaires ou représentatives placées entre l'esprit et les choses dans le fait de la connaissance, il définit l'idée comme l'acte même par lequel l'esprit entre en rapport direct avec les choses. L'idée séparée de l'esprit, comme la modification séparée de la substance, comme l'acte séparé de l'agent, n'est à ses yeux rien de plus qu'une pure abstraction. S'il n'a pas insisté davantage sur cette question, c'est que ne connaissant pas encore les conséquences idéalistes et sceptiques qu'en avaient tirées ou que devaient en tirer Hume et Berkeley[1], il n'avait pu, comme Reid, en voir l'importance.

[1] Les *Principes de la connaissance humaine* et les *Dialogues d'Hylas et de Philonoüs*, de Berkeley, sont de 1710 et de 1713; mais ils n'ont été traduits en français qu'en 1750, par l'abbé Du Gua de Malves. Quant au Traité de Hume, *sur la Nature humaine*, il a paru seulement en 1737, l'année même de la mort du P. Buffier.

Le P. Buffier a traité une foule d'autres questions métaphysiques dans le *Traité des vérités premières*. Sous le titre de vérités premières relatives aux êtres en général, il examine successivement les questions de l'essence des êtres, des propriétés, des qualités, de l'unité, du fini, de l'infini, de la cause, de la substance, de l'accident. Sous le titre de vérités premières relatives aux êtres spirituels, il examine ensuite les questions de la nature de l'âme, de sa liberté, de son immortalité. Mais il effleure plutôt qu'il ne traite toutes ces questions. Il les tranche avec une facilité et une aisance qui prouvent que le plus souvent il ne se doute pas même des profondeurs et des vraies difficultés de la question. Je m'abstiens donc d'une analyse qui ne présenterait aucune espèce d'intérêt et d'originalité.

Avec le *Traité des vérités premières* nous publions les *Éléments de métaphysique mis à la portée de tout le monde*. Il n'y a rien de plus dans les *Eléments de métaphysique* que dans le *Traité des vérités premières;* mais néanmoins nous les publions parce qu'ils contiennent un excellent résumé de tout ce qu'il y a de plus important dans le *Grand traité de métaphysique*. Nous sommes même, à l'égard des *Éléments de métaphysique*, de l'avis de M. Destutt de Tracy, et nous pensons avec lui que le P. Buffier a mis plus de rigueur scientifique dans le *Petit traité* qu'il destinait à être populaire, que dans le *Grand traité* qu'il avait écrit pour les philosophes et les savants, parce que sans doute, étant plus préoccupé du besoin d'être clair, il se sera encore mieux entendu lui-même. Les *Éléments de métaphysique* sont sous forme de dialogue. Les deux personnages en scène sont Eugène, fort prévenu contre la métaphysique qu'il considère comme un amas de vaines chimères ou d'inintelligibles

énigmes, et Téandre qui entreprend de le convertir [1]. L'objet de la métaphysique, selon Téandre, est de faire une analyse si exacte des objets de l'esprit, que l'on pense sur toutes choses avec la plus grande exactitude et la plus grande précision qui se puisse [2]. Cette définition, qui ne se trouve point dans le *Traité des vérités premières,* est remarquable; elle porte l'empreinte de l'influence de la philosophie de Locke, et, pendant tout le cours du XVIII[e] siècle, la philosophie sera définie de la même manière, comme une analyse de l'entendement humain. Après l'éclaircissement et la définition de quelques termes de métaphysique dont l'apparente obscurité épouvante Eugène, le dialogue porte sur la nature de la vérité en général et sur les vérités premières en particulier dont l'existence est prouvée, dont les caractères sont déterminés à peu près de la même manière que dans le *Traité des vérités premières.* La discussion aboutit à une liste des vérités du sens commun qui, sauf quelques légères différences dans la forme, est identique à celle du *Traité des vérités premières,* et se termine par une conclusion que je cite parce qu'elle exprime parfaitement l'esprit de la philosophie du P. Buffier.

« Dès qu'il est impossible à des gens qui n'ont pas perdu la raison de ne pas porter certains jugements répandus naturellement dans tous les esprits du genre humain, n'en méconnaissons pas l'évidence, puisque c'est la nature qui nous y porte, et ne croyons pas que pour être philosophe il faille renoncer au sens commun. Faisons plutôt du sens commun le fondement de toute notre philosophie, en admettant des principes tels que l'on serait manifestement extravagant

[1] *Éléments d'idéologie,* 3[e] part. — Logique. — Discours preliminaire.
[2] *Éléments de métaphysique,* I[er] entretien.

de ne pas les admettre ; car enfin c'en est autant qu'il faut pour y découvrir la source de tous nos jugements. En effet c'est par ces premières vérités que l'on peut parvenir à toutes les autres par voie de raisonnement. Elles sont vérités puisqu'elles sont universellement admises dans le genre humain, du moins sous le nom de vraisemblances si grandes qu'il faut être insensé pour les contredire. Elles sont premières vérités puisqu'il n'en est point qui soient plus simples, plus claires et plus présentes à l'esprit de tous les hommes, et d'ailleurs qu'on ne saurait les prouver ni les attaquer par des propositions qui le soient davantage. »

Enfin nous avons cru devoir, dans cette édition, ajouter encore au *Traité des vérités premières* et aux *Éléments de métaphysique* l'*Examen des préjugés vulgaires*. Le but de cet ouvrage, comme le dit l'auteur, dans le titre et dans l'avertissement qui précède, est de disposer l'esprit à juger sainement et précisément de tout. C'est un exercice de métaphysique et de logique pour regarder chaque chose par les divers jours dont elle est susceptible, et faire l'analyse la plus exacte de nos idées et de nos jugements. C'est encore une application des divers principes énoncés dans le *Traité des premières vérités*. Mais peut-être y a-t-il quelque chose d'artificiel dans ce lien que le P. Buffier prétend établir après coup entre sa métaphysique et l'examen des préjugés vulgaires; il veut se défendre contre le reproche de légèreté et de frivolité adressé par quelques censeurs à son ouvrage, et je serais tenté de croire qu'en l'écrivant il a plutôt été entraîné par le plaisir d'émettre des vues neuves et ingénieuses sur quelques sujets piquants, qu'il ne s'est proposé de donner des exemples d'exercices de logique. Quoi qu'il en soit, la lecture de ce petit ouvrage est pleine d'intérêt et

de charme; le P. Buffier s'y montre un écrivain agréable et élégant, et, au milieu de quelques idées un peu paradoxales, il y prodigue des idées délicates, fines, ingénieuses, en même temps que vraies et sensées. L'ouvrage tout entier témoigne d'un esprit vraiment libéral, d'un esprit supérieur non-seulement aux préjugés de son ordre, mais à la plupart des préjugés de son temps. S'il ne peut faire grand honneur au P. Buffier comme métaphysicien, il l'honore comme écrivain, comme homme d'esprit et de goût, et qui ne l'aurait pas lu ne pourrait apprécier toutes les faces diverses du talent et toute l'indépendance d'esprit du P. Buffier. Dans l'examen de quelques-uns de ces préjugés vulgaires qu'il réfute se cache souvent, sous l'apparence d'un spirituel badinage, un bon sens remarquable, une haute raison. Ainsi c'est un préjugé vulgaire que dans toute discussion il y a quelqu'un qui a tort; à l'encontre de ce préjugé le P. Buffier soutient que « deux partis peuvent se contredire et contester sur un même sujet, et avoir tous deux également raison. » Cette maxime et les arguments solides en même temps qu'ingénieux par lesquels il la défend respirent un esprit de sage et haute tolérance. Il va jusqu'à faire l'apologie de la discussion et à vanter son heureuse influence sur les progrès de l'esprit humain. « Je me fais honneur d'être l'apologiste des contestations, et elles sont beaucoup plus salutaires au monde que l'on ne pense d'ordinaire; un Espagnol les appelait les sages-femmes de la vérité; l'expression est un peu violente en français, mais enfin il est vrai de dire que sans elles la vérité manquerait souvent à paraître dans le monde. Elle ne s'y montre la plupart du temps qu'à la faveur des disputes qui éclaircissent les choses en les faisant regarder par leurs différents jours. Donnez-

moi une nation où l'on ne dispute, où l'on ne conteste jamais, ce sera, je vous assure, une nation très-grossière et très-ignorante. »

N'est-ce pas une chose remarquable que cette apologie éloquente de la libre discussion de la part d'un Père jésuite? Dans un autre chapitre du même ouvrage intitulé : « Qu'on a tort de se plaindre de la multitude des mauvais livres, » je trouve une protestation indirecte en faveur de la liberté de la pensée. « On s'exagère, dit-il, le nombre des mauvais livres ; il en est peu qui ne soient bons et utiles par quelques côtés ; c'est à la liberté de faire des ouvrages mauvais, de produire au hasard ce qui peut venir à l'esprit, qu'on doit et les plus beaux ouvrages et les plus excellents auteurs. » Il cite comme exemple Corneille. « Que serait devenu Corneille si on l'eût arrêté à sa première pièce, à *Mélite* qui n'est rien moins qu'un chef-d'œuvre? Aurions-nous aujourd'hui *le Cid* et *Rodogune* et les autres miracles de poésie qu'a produits le plus grand des poëtes tragiques qui aient été? » Après avoir ainsi pris la défense des mauvais livres contre ceux qui veulent les abolir, il arrive à cette conclusion qu'il prescrit comme une règle de pratique à suivre.

« Être réservé à condamner les livres que nous trouvons mauvais, puisqu'ils sont goûtés par d'autres et que notre goût n'est pas la règle du genre humain ; au lieu de décider, comme on fait souvent, qu'il faut supprimer les ouvrages que nous improuvons, cherchons l'endroit par lequel ils sont approuvés par d'autres, nous les jugerons moins blâmables et souvent d'un meilleur usage que nous ne croyions. Il n'est guère de si mauvais livre où il n'y ait à profiter, au moins pour quelques-uns. »

N'est-il pas évident que le P. Buffier ne soutient cette

thèse un peu paradoxale : « il y a moins de mauvais livres qu'on ne se l'imagine, » que pour protester contre ces nombreux refus d'autorisation qui arrêtaient alors les ouvrages de tant d'esprits indépendants, et dont Bayle se plaint avec tant de force dans le préface de son *Recueil de pièces curieuses concernant la philosophie de Descartes?*

Enfin il y a quelques bonnes et dures vérités à l'égard du cartésianisme dans le chapitre que j'ai déjà cité, intitulé : « Que les philosophes nouveaux sont retombés en des inconvénients qu'ils reprochaient aux anciens. » Nos réformateurs, dit-il, ont trouvé à propos de faire les plaisants au sujet des qualités occultes et du galimatias d'Aristote; mais n'est-ce pas un nouveau galimatias que ces termes nouveaux qu'ils ont substitués aux termes anciens, tels que *certain arrangement, certaine figure, certain mouvement des parties insensibles,* ou pour se tirer d'intrigue encore plus commodément et beaucoup plus vite, *certaine disposition, certaine action de Dieu sur la créature*, dernière invention qui vaut seule toutes les autres; aussi a-t-elle bien pris le dessus.... On riait autrefois du mot *Deus ex machinâ*. Ceux qui en font leur philosophie ont voulu être les rieurs; vous étiez embarrassé, comment se fait tel mouvement, telle sensation; pauvre esprit! Rien de plus aisé à entendre, c'est Dieu qui fait tout cela. Soit...., je voudrais seulement voir comment Dieu fait tout cela, etc. » Il y a beaucoup de sens et de vérité dans ces vives réclamations du P. Buffier contre l'abus que faisaient les cartésiens de certaines explications. C'est ainsi que, sous des apparences quelquefois un peu frivoles, on trouve presque toujours dans l'examen des préjugés vulgaires une indépendance remarquable d'esprit, un grand fond de bon sens et de vérité. Voilà pourquoi nous

nous sommes décidés à le publier à côté de deux traités de métaphysique.

Je pense avoir suffisamment déterminé dans cette introduction, et la nature d'esprit, et la méthode, et la philosophie du P. Buffier. Quoique jésuite, c'est-à-dire membre d'une compagnie qui, quelques années auparavant, s'efforçait d'organiser une persécution contre le cartésianisme, il est à moitié cartésien, et néanmoins il est approuvé par son ordre, tant la philosophie de Descartes avait triomphé de toutes les vieilles résistances au commencement du XVIIIe siècle! Mais s'il a subi l'influence de la philosophie cartésienne, il a déjà subi l'influence de la philosophie de Locke, qui commençait alors à se répandre en France, et sa métaphysique relève à la fois de Locke et de Descartes. Avec Descartes, il admet des idées innées, des vérités premières qui ne dérivent point de l'expérience; avec Locke, il rejette la preuve de l'existence de Dieu par l'infini, il proteste contre toutes les hypothèses ontologiques du cartésianisme, et tend à renfermer la philosophie tout entière dans les limites d'une analyse de l'entendement humain. Indépendamment de la vérité du témoignage du sens intime, seule vérité immédiate et évidente par elle-même admise par Descartes, le P. Buffier établit l'existence des vérités premières, pour ce qui concerne les choses placées en dehors de la conscience, vérités qu'on ne peut méconnaître sans s'exposer à tomber dans les plus extravagantes absurdités de l'idéalisme et du scepticisme. La source d'où découlent ces vérités premières marquées du double caractère de l'universalité et de la nécessité, est le sens commun. Le sens commun doit être la règle et le fondement de toute spéculation philosophique; sans cesse le P. Buffier invoque son autorité; c'est avec le

sens commun qu'il décide de la vérité ou de l'erreur de toute théorie, c'est avec le sens commun qu'il tranche toutes les plus hautes questions de la métaphysique. Lui-même il intitule sa philosophie *philosophie du sens commun*. Ce titre est bien humble et bien modeste en apparence; mais, en réalité, il signifie une assez grande chose. Car proclamer en philosophie le sens commun comme autorité unique et suprême, n'est-ce pas proclamer la souveraineté de cette raison qui est commune à tous les hommes? n'est-ce pas rejeter toutes les vieilles autorités, toutes les subtilités de l'école pour en appeler de la vérité et de l'erreur à la conscience du genre humain? Lorsqu'on trouve un pareil principe dans la philosophie d'un Père jésuite, au commencement du XVIII[e] siècle, il faut admirer combien profonde et universelle avait été l'influence du cartésianisme.

Par tous ses caractères, par ses qualités comme par ses défauts, la philosophie du P. Buffier présente une merveilleuse analogie avec la philosophie écossaise en général, et la philosophie de Reid en particulier.

J'ai constamment cherché à mettre en évidence les points les plus remarquables de cette analogie. Considérée de son point de vue le plus général, la philosophie de Reid, comme la philosophie du P. Buffier, tient à la fois de Descartes et de Locke, qu'elle combat et modifie l'un par l'autre. Reid, de même que le P. Buffier, admet dans l'intelligence humaine des vérites premières, des croyances naturelles dont l'autorité et l'évidence l'emportent sur toute autre espèce de vérité. A l'ensemble de ces principes et de ces croyances, il donne également le nom de sens commun, et sa philosophie est aussi la philosophie du sens commun. C'est au nom du sens commun qu'il juge et tranche, de même que le P. Buf-

fier, toutes les opinions philosophiques; qu'il condamne le scepticisme, l'idéalisme, le fatalisme, l'harmonie préétablie. Il doit même, jusqu'à un certain point, encourir le reproche que j'ai adressé au P. Buffier, de s'en tenir trop souvent à ces protestations du sens commun sans les approfondir, sans remonter à leur source, sans les expliquer et les justifier. Indépendamment de cette ressemblance fondamentale entre l'une et l'autre doctrine, il en est d'autres encore qui sont d'une haute importance. Comme Reid et par les mêmes arguments, le P. Buffier défend l'infaillibilité du témoignage des sens; comme Reid, il proteste contre la théorie des idées intermédiaires ou représentatives et définit nettement la vraie nature de l'idée qui est l'acte même par lequel l'esprit se met en rapport avec les choses, et qui, séparée de l'esprit, n'est plus qu'une pure abstraction. Enfin, non-seulement l'analogie existe pour le fond, mais aussi pour la forme. L'un et l'autre proscrivent également tout langage technique et s'efforcent de donner à leur style une simplicité et une clarté dont ils sont redevables aux habitudes de l'enseignement; l'un et l'autre aiment à combattre leurs adversaires par la plaisanterie et par le ridicule, et presque toujours finissent par les déclarer, au nom de la conscience du genre humain, suspects d'extravagance et de folie. Il n'y a pas jusqu'à l'esprit libéral et tolérant de l'école écossaise qui ne se retrouve aussi en une certaine mesure dans la philosophie du P. Buffier.

Sans doute Reid lui est supérieur, soit par l'analyse plus complète et plus approfondie des principaux phénomènes de l'intelligence humaine, soit par sa polémique incisive et triomphante contre Berkeley et Hume, contre l'idéalisme et le scepticisme et contre les principes de la philosophie de Locke dont ils étaient les conséquences. Mais si Reid est

supérieur au P. Buffier, il est venu après lui, il a connu, étudié et admiré le *Traité des vérités premières;* il n'y a pas à douter qu'il n'y ait puisé quelques directions et quelques inspirations philosophiques, et il faut en tenir compte dans la comparaison de sa philosophie avec celle du philosophe français. Le P. Buffier est un précurseur de Reid. Il a joué dans la philosophie, au commencement du XVIIIe siècle, précisément le même rôle que Reid, à la fin du même siècle, au sein de la philosophie anglaise. Il a donc bien certainement droit à quelques-uns de ces éloges qui de nos jours ont été tellement prodigués à la philosophie écossaise. La France aussi peut se vanter d'avoir eu sa philosophie écossaise; car elle aussi a produit un philosophe qui, au nom du sens commun, a protesté contre les fausses hypothèses, contre les systèmes dangereux dans lesquels s'égarait une métaphysique téméraire. Mais jusqu'à présent elle a eu tort de laisser en oubli ce philosophe recommandable qui, placé entre la philosophie du XVIIe siècle qui finit, et la philosophie du XVIIIe qui commence, a bien aussi sa valeur et son originalité. Pour notre part, nous nous estimerions heureux d'avoir contribué à réparer cette injustice, et à tirer de son obscurité l'auteur du *Traité des vérités premières,* pour lui restituer la place qui lui appartient au sein de l'histoire si riche et si variée de la philosophie de notre pays.

BOUILLIER.

TRAITÉ

DES PREMIERES VERITES

ET DE

LA SOURCE DE NOS JUGEMENTS

TRAITÉ
DES PREMIÈRES VÉRITÉS,
ET DE
LA SOURCE DE NOS JUGEMENTS.

AVERTISSEMENT DE L'AUTEUR.

JAMAIS la science des premières vérités n'a plus mérité d'attention que dans un temps comme le nôtre, où tout le monde se mêle de parler de tout, et même d'en décider. C'est alors principalement qu'il convient de tâcher, par l'examen des premières notions des choses, à bien entendre celles dont on parle, et à donner ainsi quelque exactitude aux raisonnements qu'on se permet.

Si l'on ne m'a point flatté, cet ouvrage servira du moins à rendre intelligibles des sujets qui communément ne le paraissent pas, et qui néanmoins sont essentiels : les plus ordinaires dépendant d'idées précises et un peu abstraites, avec lesquelles il faut s'accoutumer, pour ne pas s'exposer à porter des jugements faux ou défectueux.

Au reste, rien ne doit moins effrayer que les idées de *précision* et d'*abstraction*. Pour se familiariser imperceptiblement avec celles de ce Traité, il faut seulement lire peu à la fois, et se donner le loisir de réfléchir sur ce qu'on aura lu. Il est certain que parmi un grand nombre de personnes qui ont vu les ouvrages des plus célèbres métaphysiciens de ce

temps, ceux qui les ont entendus entendront aussi le mien, et beaucoup plus facilement. Si le chemin que semblaient faire quelques philosophes paraît raccourci dans ce que je dis, c'est que la vraie science consiste moins à savoir beaucoup qu'à savoir avec précision et netteté. Il s'agit pour cela de regarder de près où l'on porte chaque pas, et surtout le premier, pour n'en faire aucun qui ne soit sûr.

Afin que l'on apportât cette circonspection dans la lecture des Traités de métaphysique les plus connus, j'ai ajouté des remarques ou observations sur ces ouvrages; moins pour en faire la critique, que pour en découvrir le caractère, et moins pour en juger moi-même, que pour mettre à portée d'en juger ceux qui en auront le goût.

Si dans la suite de mon traité j'ai parlé des opinions de Descartes, du Père Malebranche, de M. Locke, et d'autres semblables, c'est que sans les chercher je les ai trouvés sur ma route; n'ayant en vue que de suivre la clarté la moins suspecte de l'intelligence humaine, et, si je l'ose dire, la trace du *sens commun*.

Pour ménager certains esprits, je me suis exactement renfermé dans la sphère purement philosophique; mais on trouvera qu'elle suffit pour conduire aux principes les plus solides de la religion.

DESSEIN

ET

DIVISION DE L'OUVRAGE.

---

1. Le sujet que je traite en ce volume est peut-être celui qui fournit le plus à espérer pour les lecteurs, et le plus à craindre pour l'auteur. Connaître les vérités dans leur source, faire une analyse de celles où il faut remonter pour établir tout ce qui a besoin d'être prouvé, et au delà desquelles on ne remonte point; rapporter des principes qui se fassent jour au travers des préjugés du peuple, de l'embarras des écoles, de la prévention même de certains savants ou philosophes à la mòde : rien est-il plus capable d'intéresser?

2. En effet, le discernement des premières vérités est comme la clef de toutes les sciences, le ressort de tout jugement droit, la règle de ce qu'on peut découvrir de plus exact dans nos connaissances, l'âme et l'essence en quelque sorte de la vérité en général, laquelle, dans la pratique, ne subsiste que par les premières vérités. Comme elles se puisent dans ce que l'esprit humain a de plus intime et de plus immédiat à lui-même, elles appartiennent à une science particulière qui fait le sujet de ce Traité. Si quelques-uns la prenaient pour une vraie métaphysique, ils ne se tromperaient peut-être pas : mais quelle qu'elle soit, elle doit accompagner, précéder ou suivre de si près la logique, qu'elles se prêtent l'une à l'autre un secours nécessaire, pour en former l'art de penser avec justesse et précision : ce qui est l'objet le plus digne de l'homme et le fruit le plus solide des sciences.

3. Mais si le sujet de ce livre est intéressant pour les lecteurs, combien est-il redoutable pour l'auteur? Les recher-

ches qu'il comporte demandent des réflexions souvent abstraites. Quelque soin qu'on prenne pour les exposer de la manière la plus claire, elles sont peu goûtées et souvent peu entendues par les esprits ordinaires. On a tâché de les appuyer ici sur le sens commun; et le sens commun lui-même n'est pas toujours aisé à saisir ou à démêler exactement, surtout pour ceux qui ne sont pas familiarisés avec les objets au-dessus des sens et des idées populaires.

4. On se consolerait si l'on pouvait compter ici sur l'approbation des savants : et c'est un nouvel écueil. Ceux qui par leur profession se donnent pour maîtres dans les matières abstraites, méconnaissent quelquefois les vérités les plus importantes, quand elles ne sont pas revêtues de formalités et d'expressions autorisées parmi eux : et qu'espérer de gens qui trouvent un ouvrage superficiel, parce qu'ils n'y trouvent rien que d'intelligible, qu'on écarte les fausses subtilités, et qu'on en abrége la pratique et les règles?

5. Si j'ai de la sorte à craindre du côté de quelques philosophes scolastiques (je dis de quelques-uns, car il en est plusieurs qui allient très-bien la subtilité avec la solidité), aurai-je meilleur parti de ceux qui ont acquis de la réputation par leur nouveau plan de philosophie? Leur nom seul est un éloge. Après tout, je n'ai pas cru que les grands noms de Descartes, du Père Malebranche, et d'autres semblables, dussent faire plus de peur que ceux de Platon et d'Aristote : j'avoue même que j'aurais honte de balancer à prendre un sentiment contraire au leur, quand la raison y conduit. On est redevable à Descartes d'une manière de philosopher méthodique, dont l'usage s'est établi à son occasion ou à son exemple; et on lui est encore plus redevable que ne pensent quelques-uns de ses sectateurs, puisque sa méthode sert quelquefois à le combattre lui-même : pour le Père Malebranche, il a saisi l'imagination de beaucoup de personnes : mais la Métaphysique de M. Locke a fait revenir une grande

partie de l'Europe de certaines illusions travesties en systèmes. Leur fondement particulier est qu'on ne voit pas clair dans les principes communs ; tandis qu'on voit encore moins clair dans ceux qu'on prétend y substituer. Les anciens avaient donné en des extrémités ; leurs réformateurs ont donné en d'autres : c'est le milieu qu'il faut tenir, surtout dans la recherche des premières vérités.

6. Au reste l'importance de les discerner s'aperçoit d'elle-même. En effet, qu'est-ce qui rend défectueux le peu de connaissances dont nous sommes capables ? C'est que dans la suite de nos raisonnements il se trouve des propositions qui arrêtent notre esprit, ou dont on ne convient pas avec nous. Alors nous tâchons de les prouver ; et si nos preuves ne persuadent pas, nous en apportons encore de nouvelles : mais, en remontant ainsi de preuve en preuve, il faut rencontrer enfin des propositions qui n'en aient plus besoin ; autrement toute la vie se passe à prouver, sans avoir jamais rien trouvé de fixe et sans jamais savoir à quoi s'en tenir. Il s'ensuit donc manifestement qu'il y a des propositions qu'il ne faut point entreprendre et qu'il n'est nullement nécessaire de prouver, mais qu'il est de la dernière importance de discerner : et ce sont celles que j'appelle des *premières vérités*.

7. Je sais ce qu'ont demandé quelques-uns, s'il est effectivement de premières vérités ? A quoi j'ai répondu, que c'est ce qu'il faut rechercher ; qu'en tout cas si l'on n'en trouvait point d'autres, on aurait du moins celle-ci pour y suppléer ; savoir : Qu'il n'est au monde aucune vérité : car s'il n'en est point de premières, il n'en est plus de secondes, ni de troisièmes, etc ; il n'y aura plus rien de vrai, et il y aura même de la folie à chercher la vérité en rien, quoique la suprême sagesse consiste à la chercher en tout.

8. La simple exposition des choses faisant entendre celle dont il s'agit, il suffit de définir ici exactement les premières vérités, en disant que *ce sont des propositions si claires*,

qu'elles ne peuvent être prouvées ni combattues par des propositions qui le soient davantage. Sur quoi je réduis ce qui s'offre à dire dans un sujet si essentiel, à quelques chefs dont je ferai les différentes parties de cet ouvrage.

1°. Quels sont les divers genres de premières vérités, d'où ils se tirent, et ce qu'ils ont essentiellement de commun;

2°. Quelles premières vérités on peut découvrir par rapport aux êtres considérés en général;

3°. Quelles sont les premières vérités qui concernent les êtres spirituels;

4°. Quelles sont les premières vérités qui concernent les êtres corporels;

5°. A quoi nous pourrons ajouter, en forme d'*Appendice*, les connaissances qui peuvent tenir lieu de premières vérités dans les sciences.

PREMIÈRE PARTIE.

DES DIVERS GENRES DE PREMIÈRES VÉRITÉS, D'OÙ ILS SE TIRENT, ET CE QU'ILS ONT ESSENTIELLEMENT DE COMMUN.

CHAPITRE PREMIER.

Du genre de premières vérités qui se tire du sentiment de notre propre existence, et de ce que nous éprouvons en nous-mêmes.

9. La première source et le premier principe de toute vérité dont nous soyons susceptibles, est le sentiment intime qu'a chacun de nous de sa propre existence et de ce qu'il en éprouve en lui-même. C'est là, dis-je, la base de toute autre vérité et de toute autre science humaine. Il n'en est point de plus immédiate pour nous convaincre que l'objet de notre pensée existe aussi réellement que notre pensée même, puisque cet objet, et notre pensée, et le sentiment intime que nous en avons, ne sont réellement que nous-mêmes qui pensons, qui existons, et qui en avons le sentiment.

10. Tout ce qu'on voudrait dire, afin de prouver ce point ou de l'éclaircir davantage, ne servirait qu'à l'obscurcir : de même que si l'on voulait trouver quelque chose de plus clair que la lumière et aller au delà, on ne trouverait plus que des ténèbres.

11. Il faut nécessairement demeurer à cette première règle, qui se discerne par elle-même dans le plus grand jour, et qui, pour cette raison, s'appelle évidence au suprême degré. Les sceptiques auraient beau objecter qu'ils doutent s'ils existent, ce serait perdre le temps que de s'amuser à leur

faire sentir leur folie, et de leur dire que s'ils doutent de tout, il est donc vrai qu'ils existent, puisqu'on ne peut douter sans exister. Il sera toujours en leur pouvoir de se retrancher dans un verbiage ridicule, où il serait également ridicule d'entreprendre de les forcer. Il n'est pas raisonnable de daigner montrer la vérité à qui, affectant de ne pas la voir, ne conviendrait pas aussi de cette première proposition, qui est d'une évidence invincible : *Je pense, je sens, j'existe.*

12. On demande à cette occasion si Descartes n'est point tombé dans l'illusion de proposer sa propre existence comme une conséquence de sa pensée actuelle, disant : *Je pense, donc je suis;* puisque c'est par une même perception de notre âme que nous éprouvons le sentiment intime et de notre pensée et de notre existence. S'il avait effectivement prétendu nous donner par là une nouvelle conviction de notre existence, comme quelques-uns l'ont cru, il aurait pris un soin fort inutile, pour ne pas dire puéril. Mais ceux qui le justifient prétendent qu'il n'a insisté sur ce raisonnement, que pour donner un exemple de l'analyse des conséquences les plus simples qui se puissent tirer d'un principe. Or, il est vrai que *j'existe* est une conséquence de la proposition *je pense,* puisqu'on ne peut penser sans exister; au lieu que *je pense* n'est pas une conséquence de la proposition *j'existe,* car on peut exister sans penser. Mais la conséquence est ici jointe à son principe si immédiatement que, loin de pouvoir s'y méprendre, il faut de la subtilité pour apercevoir comment l'une n'est pas l'autre. Ainsi cette fameuse conséquence, *Je pense, donc je suis,* est dans le fond vraie et légitime; mais dans le fond aussi elle ne mériterait pas trop la peine d'être faite, et mériterait encore moins qu'on la fît valoir comme une découverte [1].

[1] Le P. Buffier semble vouloir cacher autant que possible ce qu'il emprunte au cartésianisme si longtemps proscrit par son ordre. C'est pourquoi peut-être, après avoir dit qu'on est plus redevable à la méthode de Descartes que ne le pensent ses sectateurs eux-mêmes, après avoir opposé aux sceptiques l'argument fondamental de Descartes, à savoir que leur

13. Quoi qu'il en soit, une réflexion plus importante à faire, c'est que toute conséquence qui se tire clairement de notre pensée actuelle, participe au caractère de sa certitude évidente au suprême degré : telles sont les démonstrations qu'on appelle métaphysiques ou géométriques, qui ne sont autre chose que notre pensée actuelle appliquée à différentes circonstances. C'est ce que nous développerons ailleurs.

CHAPITRE II.

De ceux qui n'admettent pour règle de vérité que le sentiment de ce que nous éprouvons en nous-mêmes.

14. Bien que ce que j'ai avancé au chapitre précédent contre les sceptiques se réduise à peu de lignes, peut-être aura-t-il encore semblé superflu; tant leur folie est reconnue et méprisée universellement. Mais si l'on n'y donne pas de nos jours, on peut dire au moins que jamais on ne s'est plus approché de leur opinion, puisque, à la réserve de cette première règle ou source de vérité qui se tire de notre sentiment intime, certains philosophes de ce temps n'ont pas daigné reconnaître ni admettre d'autres genres de vérité et d'évidence.

15. Ainsi, quand on leur demande s'il est évidemment certain qu'il y ait des corps et que nous en recevions les impressions, ils répondent nettement que non, et que nous n'avons là-dessus aucune certitude évidente, puisque nous n'avons point ces connaissances par un sentiment intime de notre propre expérience, ni par aucune conséquence nécessaire qui en soit tirée : c'est ce qu'un philosophe anglais n'a point fait difficulté de publier.

doute même enferme la vérité inébranlable de leur pensée et de leur existence, il déprécie par une véritable contradiction le *je pense, donc je suis,* dont il vient lui-même de faire usage et de démontrer la valeur.

16. D'ailleurs on ne peut soupçonner quelle autre certitude évidente admettraient ces philosophes. Serait-ce le témoignage des sens, la révélation divine, l'autorité humaine? Serait-ce enfin l'impression immédiate de Dieu sur nous?

17. Le témoignage des sens étant corporel, il ne saurait être admis parmi ceux qui, par avance, n'admettent pas l'existence des corps. La révélation divine et l'autorité humaine ne font encore impression sur nous, que par le témoignage des sens; c'est-à-dire, ou de nos yeux qui ont vu les miracles du Tout-Puissant, ou de nos oreilles qui ont entendu les discours des hommes qui nous parlent de la part de Dieu.

18. Enfin, l'impression immédiate de Dieu suppose un Dieu, et un être différent de moi. Mais si le sentiment intime de ce qui se passe en moi est la seule chose évidente, tout ce qui ne sera pas formellement ce sentiment intime ne sera point évident pour moi.

CHAPITRE III.

Conséquences de l'opinion de ceux qui n'admettent pour évidence que le sentiment intime.

19. La première conséquence de ce principe est celle que nous avons déjà touchée; savoir, que nous n'avons aucune certitude évidente de l'existence des corps, pas même du nôtre propre : car enfin un esprit, une âme telle que la nôtre, ressent bien l'impression que les corps et le sien en particulier font sur elle; mais comme, au fond, son corps est très-distingué de cette impression, et que, selon ces messieurs, cette impression ou une autre entièrement semblable pourrait absolument se faire éprouver dans notre âme sans l'existence des corps, il s'ensuit aussi que notre sentiment intime ne nous donne aucune conviction de l'existence d'aucun corps, et que nous n'en avons aucune évidente certitude.

20. Une autre conséquence également juste, est que nous n'avons aucune certitude évidente de ce qu'hier il nous arriva ou ne nous arriva pas, ni même si nous existions ou si nous n'existions pas. Je crois bien être évidemment certain qu'hier j'étais au monde; mais c'est un jugement qui peut se trouver sujet à erreur, selon les philosophes dont nous parlons. Car, selon eux, je ne puis avoir d'évidence que par une perception intime qui est toujours actuelle : or, actuellement, j'ai bien la perception du souvenir de ce qui m'arriva hier; mais ce souvenir n'est qu'une perception intime de ce que je pense présentement, c'est-à-dire d'une pensée actuelle, laquelle n'est pas la même chose que ce qui se passa hier et qui n'est plus aujourd'hui. Par la même raison, je serai encore moins certain si je ne suis pas en ce monde depuis deux ou trois mille ans, et si je n'ai point animé le corps d'un crocodile ou d'un moineau. Il est très-évident que je n'en ai aucune mémoire; mais tout cela s'est pu faire, sans que je m'en souvienne actuellement : comme il arrive effectivement que chacun de nous est demeuré plusieurs mois dans le sein de sa mère, sans en avoir conservé le moindre souvenir. Le manque de mémoire n'est donc pas une certitude évidente contre ce qu'on voudrait supposer de l'ancienneté de mon existence, et des situations différentes où je me serais trouvé, dans le système de la métempsycose.

21. Avec la même réflexion, chacun de nous doit être persuadé qu'il n'a aucune certitude évidente s'il n'a point éternellement subsisté; puisqu'il pourrait avoir subsisté de la sorte sans qu'il s'en ressouvienne. Que si on lui représente qu'il a été produit, il pourra répondre qu'il n'en a point de certitude évidente. Car avoir été produit est une chose passée, et n'est pas la perception ni le sentiment intime de ce qui se passe actuellement en nous. Je n'ai que la perception actuelle de la pensée par laquelle je crois avoir existé avant le moment où je me trouve présentement.

22. Enfin, une autre conséquence aussi légitime que les

précédentes, est que nous n'avons aucune certitude qu'il existe au monde d'autres êtres que chacun de nous : car s'il se fait en nous des impressions dont nous attribuons l'occasion à des esprits et à des intelligences qu'on suppose exister hors de nous-mêmes, nous avons bien une perception intime de ces impressions reçues en nous; mais cette perception intime ne portant conviction que d'elle-même et étant tout intérieure, elle ne nous donne aucune certitude évidente d'un être qui soit hors de nous. En effet, selon les philosophes dont nous parlons, l'âme n'est point évidemment certaine si elle n'est pas de telle nature qu'elle éprouve par elle-même et par sa seule constitution les impressions dont elle attribue la cause à des êtres qui existent hors d'elle; elle n'a donc pas de certitude plus évidente qu'il y ait hors d'elle aucun esprit ni aucun être quel qu'il soit : ainsi elle n'a point d'évidence qu'elle n'existe pas de toute éternité, ou même qu'elle ne soit pas l'unique être qui existe au monde.

23. Après une conséquence si singulière, ce n'est plus la peine d'indiquer toutes les autres qui se présenteraient en foule, pour montrer que je n'ai nulle évidence si je veille actuellement, ou si je dors ; si j'ai la liberté d'agir, ou de ne pas agir ; de vouloir, ou de ne pas vouloir ; si je suis la cause, ou seulement l'occasion des mouvements libres de mon âme, etc. Toutes ces conséquences sautent aux yeux d'elles-mêmes, sans qu'il soit besoin de les marquer plus au long.

CHAPITRE IV.

Que les conséquences précédentes obligent d'admettre d'autres règles pour l'évidence.

24. Le chapitre précédent aura paru contenir des conséquences si bizarres, qu'elles sembleront exposées plutôt pour égayer cet ouvrage que pour y rien prouver. Mais si l'on avait cette pensée, je demanderais que l'on prît la peine

d'examiner avec la dernière sévérité, si elles ne s'ensuivent pas nécessairement de leur principe, et même aussi clairement que des démonstrations de géométrie.

25. Au reste, je ne suis pas en peine du jugement qu'on portera touchant la vérité de quelques-unes de ces conséquences ; comme, d'avoir droit de douter si chacun de nous n'est pas l'unique être qui existe au monde. Je suis persuadé que nul homme sensé ne sera tenté de la juger vraie, ni de supposer que d'autres hommes sensés le fassent sérieusement; et, pour le dire en un mot, il n'est personne qui ne regarde ceux qui le feraient, comme autant de gens tombés en délire.

26. Je n'entre point dans le détail des autres conséquences : car s'il en est une seule extravagante, qui s'ensuive nécessairement du principe, il faut nécessairement que le principe soit lui-même extravagant. En effet, il est démontré que les conséquences ne sont qu'une même chose avec le principe. Il n'est donc pas vrai que nous n'ayons pour règle de certitude évidente, que le sentiment intime de notre propre action.

27. On aura beau dire qu'on ne peut assigner un autre principe, qui ne se trouve sujet à erreur. C'est ce qu'il faudra examiner : mais il demeurera constant, que celui-là conduisant nécessairement à des extravagances, il serait luimême sujet aux plus folles erreurs, puisqu'il exclurait toute certitude de tout ce qui est hors de nous. Nous n'aurions plus nulle certitude évidente ni de Dieu, ni des autres êtres, ni de tout ce que nous avons dit, fait ou pensé, un moment avant la pensée actuelle que nous en formons.

Il n'y aurait plus ainsi dans le monde aucun principe de *vérité* sur ce qui est hors de nous, à l'égard des choses qui nous intéressent le plus, qui sont le mobile et le ressort de toute notre vie ; c'est-à-dire, en d'autres termes, qu'il n'y aurait plus aucune règle certaine de raison, de conduite ou de sens commun. Or, quoi qu'en puissent dire certains philosophes, il y a au monde du sens commun, de la conduite

et de la raison : il y a donc de la vérité, de la certitude, et de l'évidence, à l'égard de ce qui est hors de nous.

28. D'ailleurs, les propositions opposées aux conséquences que nous trouvons manifestement insensées, sont, par la loi des contraires, nécessairement judicieuses.

29. Ainsi la certitude où nous sommes, par exemple, que nous n'avons pas toujours subsisté avec l'usage de la raison, et mille autres semblables certitudes d'expérience universelle, ne sont point le sentiment intime d'aucune perception actuelle de notre âme ; puisqu'elles tombent sur ce qui est passé, et que ce qui n'est plus ne saurait être le sentiment de notre perception actuelle : il faut donc rapporter cette certitude à un autre chef ou règle de vérité, que quelques-uns semblent méconnaître, et que j'appellerai le *sentiment commun de la nature*, ou, comme on dit d'ordinaire, le *sens commun*.

CHAPITRE V.

Du genre de premières vérités qui se tire du *sens commun* dont les philosophes n'ont point coutume de parler.

30. Les philosophes n'ont pas coutume d'exposer ce qui fait le sujet de ce chapitre, soit qu'ils aient cru que le *sens commun* était quelque chose de trop vulgaire pour les occuper, soit qu'ils aient été embarrassés à distinguer nettement sa nature et ses prérogatives. Cependant les plus grandes erreurs, ce me semble, viennent de ce qu'on n'a pas suffisamment démêlé cette matière. C'est là qu'on doit trouver les principes incontestables et plausibles de tout ce qu'un homme raisonnable est capable de connaître touchant les *premières vérités* qui regardent les objets hors de nous.

31. Au reste, le terme de *sens commun* peut se prendre en diverses significations, qui forment des idées différentes.

32. Plusieurs le prennent pour une faculté qui réside dans

le cerveau, et à laquelle se communiquent et aboutissent les autres facultés de chacun de nos sens : de la vue, de l'ouïe, de l'odorat et du toucher; mais le sens commun est quelque chose de spirituel, et de plus essentiel à l'homme.

33. J'entends donc ici par le SENS COMMUN, *la disposition que la nature a mise dans tous les hommes ou manifestement dans la plupart d'entre eux, pour leur faire porter, quand ils ont atteint l'usage de la raison, un jugement commun et uniforme sur des objets différents du sentiment intime de leur propre perception; jugement qui n'est point la conséquence d'aucun principe antérieur.*

34. Si l'on veut des exemples de jugements qui se vérifient principalement par la règle et par la force du *sens commun*, on peut, ce me semble, citer les suivants[1].

I. Il y a d'autres êtres et d'autres hommes que moi au monde.

II. Il y a dans eux quelque chose qui s'appelle vérité, sagesse, prudence; et c'est quelque chose qui n'est pas purement arbitraire.

III. Il se trouve dans moi quelque chose que j'appelle *intelligence*; et quelque chose qui n'est point cette *intelligence*, et qu'on appelle *corps*; en sorte que l'un a des propriétés différentes de l'autre.

IV. Tous les hommes ne sont point d'accord à me tromper et à m'en faire accroire.

V. Ce qui n'est point intelligence ne saurait produire tous les effets de l'intelligence; ni des parcelles de matière remuées au hasard, former un ouvrage d'un ordre et d'un mouvement régulier, tel qu'une horloge.

35. Je ne prétends pas borner le nombre des premières vérités aux précédentes, ni que toutes soient également et avec la même facilité admises par tout le monde : mais ce

[1] On peut comparer cette liste des vérités du sens commun avec celle que Reid en a donnée sous le nom de *Premiers principes de vérités contingentes*, trad. de M. Jouffroy, 5e vol., p. 93.

sont autant d'exemples, dont quelques-uns au moins ne sauraient être légitimement récusés ; et tous sont de telle nature, que si dans la conduite de la vie quelqu'un refusait sérieusement de les admettre pour des vérités, nous ne pourrions nous dispenser de le regarder sérieusement comme un esprit égaré.

Venons présentement à considérer de plus près les parties de la définition que nous avons apportées du *sens commun*.

36. Je dis 1°. que la nature fait porter aux hommes qui ont atteint l'usage de la raison, des jugements sur des choses que nous ne connaissons point par la perception intime de notre propre expérience ; car nous avons montré qu'on ne pouvait, sans extravagance, nier certaines vérités qui ne se prouvent nullement par notre sentiment intime, et qui sont des vérités essentielles à la conduite de la vie ; telles au moins que celle-ci : *il existe d'autres êtres, et en particulier d'autres hommes que moi ;*

2°. Je dis que les jugements vrais qui nous sont dictés par la nature et par le *sens commun* sont des *premières vérités ;* car si ces jugements n'étaient pas de premières vérités, ils seraient donc prouvés par des vérités antérieures et plus claires ; et en cela même ils cesseraient d'être de premières vérités ; puisque je définis celles-ci, *des jugements si clairs, qu'on ne peut les prouver par des propositions plus claires.*

37. Je dis 3°. que la disposition naturelle qui nous inspire ces *premières vérités* est commune à tous les hommes, ou du moins à la partie d'entre eux qui est manifestement la plus étendue et la plus nombreuse : sans quoi la plupart, faute de principe, se trouveraient incapables de porter aucun jugement vrai et certain sur toutes les choses qui sont hors d'eux-mêmes, quelque essentielles qu'elles soient à la conduite de la vie ; c'est-à-dire qu'ils seraient incapables de raison et de conduite.

38. Je dis 4°. que ces jugements sont des règles de vérité aussi réelles et aussi sûres que la règle tirée du sentiment

intime de notre propre perception ; non pas qu'elle emporte notre esprit avec la même vivacité de clarté, mais avec la même nécessité de consentement. Comme il m'est impossible de juger que je ne pense pas, lorsque je pense actuellement; il m'est également impossible de juger sérieusement *Que je sois le seul être au monde ; Que tous les hommes ont conspiré à me tromper dans tout ce qu'ils disent ; Qu'un ouvrage de l'industrie humaine, tel qu'une horloge qui montre régulièrement les heures, est le pur effet du hasard.*

39. D'ailleurs, comme à celui qui nierait la certitude de son existence, on ne pourrait la lui prouver par aucune vérité antérieure et plus simple ; de même à un homme qui soutiendra qu'une montre peut avoir été formée par le hasard, on ne pourra jamais lui démontrer le contraire par une autre vérité plus simple ni plus évidente : car toute démonstration suppose un principe admis entre celui qui doit persuader et celui qui doit être persuadé : or, dans la conjoncture que je dis, il n'y aurait point de principe commun entre eux; puisqu'il n'y aurait point de vérité antérieure dont ils convinssent, et qui servît de principe par rapport à ce qu'il s'agirait de prouver.

40. Cependant il faut avouer qu'entre le genre de premières vérités tiré du sentiment intime, et tout autre genre de premières vérités, il se trouve une différence : c'est qu'à l'égard du premier, on ne peut imaginer qu'il soit susceptible d'aucune ombre de doute ; et qu'à l'égard des autres, on peut alléguer qu'ils n'ont pas une évidence du genre suprême d'évidence. Mais il faut se souvenir que ces autres premières vérités qui ne sont pas du premier genre, ne tombant que sur des objets hors de nous, elles ne peuvent faire une impression aussi vive sur nous, que celles dont l'objet est en nous-mêmes : de sorte que pour nier la première, il faudrait être *hors de soi;* et pour nier les autres, il ne faut qu'être *hors de la raison.* Ainsi pour ôter toute équivoque, si quelques-uns s'opiniâtraient à ne donner le nom de certitude évidente qu'au premier genre de vérité, qui est le sen-

timent intime de notre propre perception, et à ne donner aux autres que le nom de *vraisemblance au suprême degré*[1] : ce ne serait plus, comme on voit, qu'une question de nom, dont je ne m'embarrasserais pas ; car on serait toujours obligé de convenir avec moi, que ces sortes de *vraisemblances au suprême degré*, sont, parmi le genre humain, ce qu'on appelle des *certitudes évidentes*; et que pour en douter sérieusement dans l'usage de la vie, il faut renoncer au sens commun.

41. Au reste le *sens commun*, tel que je l'ai exposé, n'est point une idée innée, comme quelques-uns pourraient se l'imaginer ; et on ne peut le dire sans confondre les notions des choses. Car qui dit *idée*, dit une pensée actuelle ; et ici il s'agit seulement d'une disposition à penser de telle manière en telle conjoncture. D'ailleurs l'idée n'est qu'une simple représentation des choses ; et il s'agit ici d'un jugement qu'on porte sur les choses et sur leur existence.

42. Peut-être au fond n'est-ce là que ce qu'ont voulu dire ceux qui se sont déclarés si fortement pour les *idées innées*, sans avoir jamais assez démêlé les termes dont ils se servaient. Mais s'ils entendent par des *idées innées*, ce que je veux dire par le *sens commun*, je ne disputerai pas sur un mot ; et comme ils ne pourront se dispenser d'admettre avec moi le *sens commun* pour première règle de vérité, je consentirai volontiers d'admettre avec eux les *idées innées*, que j'avais rejetées, à les prendre dans leur signification véritable.

[1] En accordant que les principes du sens commun n'ont qu'une vraisemblance au suprême degré, le P. Buffier fait aux sceptiques une concession dont il n'a pas vu toute la portée, ou du moins se sert d'une fort mauvaise expression, car entre la certitude et la vraisemblance, même la plus élevée, il y a un abîme, il y a l'infini.

CHAPITRE VI.

Si l'existence de Dieu est une première vérité.

43. Observons d'abord qu'on peut naturellement connaître l'existence de Dieu, sans que ce soit une première vérité. Tout ce que nous connaissons par voie de raisonnement, en conséquence de quelqu'une des premières vérités, nous le connaissons naturellement et avec autant de certitude que ces mêmes premières vérités. Nous savons naturellement que le soleil est incomparablement plus grand que la terre; bien qu'il y ait une vérité plus simple, plus immédiate à l'esprit, et qui lui est plus aisée à concevoir.

44. Si donc quelques-uns avaient assez de pénétration pour apercevoir aussi promptement certaines conséquences, que les premières vérités d'où elles se tirent, il se pourrait alors trouver des esprits à qui la connaissance de Dieu tiendrait lieu d'une *première vérité*.

45. A l'égard des autres et même du commun des hommes, il semble qu'il est des vérités plus immédiates à l'esprit, et qui s'y présentent encore plus promptement et plus aisément, que celle de la connaissance de l'existence de Dieu. Il paraît même hors de doute que les enfants ont un grand nombre de connaissances sur des objets sensibles et corporels, avant celle-là; ou plutôt la connaissance des objets sensibles sont des degrés nécessaires, communément parlant, pour y parvenir. C'est ce que nous insinue l'apôtre saint Paul, dans ces paroles remarquables : *Nous parvenons à la connaissance de l'être invisible de Dieu, par les choses de ce monde qui ont été créées et formées : elles nous font connaître aussi l'éternité de sa puissance et de sa divinité*. Or, si les choses de ce monde nous font connaître Dieu, leur connaissance précède donc la connaissance de Dieu; puisque le moyen qui conduit à une fin, est avant cette fin.

46. Ceci peut résoudre une difficulté qu'ont proposée quelques-uns, sur ce qu'on a rapporté de certains sauvages, bien qu'en petit nombre, en qui on n'apercevait aucune connaissance de Dieu. Cette expérience, si elle est vraie, montre très-bien que l'idée de Dieu n'est pas *innée*, ni que ce soit une première vérité ; mais elle ne prouve nullement que ce ne soit pas une connaissance très-naturelle et très-aisée. Si des sauvages n'ont pas déployé leurs idées, ni exercé leur esprit, plus que ne font parmi nous communément des enfants, il ne faut pas s'étonner qu'ils n'aient pas acquis une connaissance la plus facile à acquérir. Quelque peu intelligents qu'ils soient, aussitôt qu'on leur a proposé les preuves de l'existence de Dieu, ils en ont été susceptibles.

47. Mais quelles vérités sont antérieures à la connaissance de l'existence de Dieu ? Celles-ci, par exemple : *Je ne suis pas de moi-même ce que je suis ; Il y a d'autres êtres que moi ; Il y a des corps ; La subordination qui y règne ne saurait être que l'effet d'une intelligence.*

La vérité de l'existence de Dieu, supposant d'autres connaissances, et n'étant évidente que par voie de raisonnement, ne peut donc pas se mettre au rang des premières vérités.

48. Nous pouvons ici aider quelques philosophes à se tirer de l'embarras où ils se jettent eux-mêmes pour trouver, sur l'existence de Dieu, une preuve ou démonstration métaphysique. Il faut seulement qu'ils conviennent de ce qu'il leur plaît d'appeler *évidence métaphysique*. Ils la font ordinairement consister dans la perception de ce que nous éprouvons intimement en nous-mêmes de nos pensées, idées, ou sentiments, et dans les conséquences que nous en tirons ; lesquelles conséquences sont encore la perception de nos propres pensées, comme nous l'avons observé (n° 41). Par cet endroit les démonstrations de la géométrie sont dites avoir une évidence métaphysique ; parce qu'elles ne sont que la perception de nos idées et de la convenance ou liaison qu'elles ont entre elles. Or, l'existence d'un être réellement autre que

nous, tel que Dieu, étant autre chose que la perception intime de nos propres pensées ou idées, ne saurait être prouvée d'une *évidence métaphysique* prise en ce sens-là : ou bien il faudrait que nos propres perceptions, qui ne sont que nous-mêmes, fussent au même temps autre chose que nous-mêmes : ce qui est incompréhensible.

Quelques géomètres se méprennent visiblement, en se figurant que les choses démontrées par la géométrie, existent, hors de leur pensée, telles qu'elles sont dans leur esprit, par la démonstration qu'ils en forment. Pour toucher au doigt leur méprise, ils n'ont qu'à se rappeler le globe parfait, dont les propriétés se démontrent, quoiqu'il n'existe nullement.

49. La géométrie ne prouve rien du tout de l'existence des choses : mais seulement ce qu'elles sont, supposé qu'elles existent réellement telles que l'esprit les conçoit. Aussi toutes les choses existantes créées fussent-elles anéanties, la géométrie n'y perdrait pas un seul point de ses démonstrations ; et le globe n'en serait pas moins une figure ronde, dont tous les points de la circonférence seraient parfaitement éloignés du centre.

50. Il demeure donc constant que, par l'évidence métaphysique, prise au sens que nous venons de dire, on ne peut rien démontrer que ce qui nous est intime à nous-mêmes, et rien de l'existence de ce qui en est différent. C'est pourquoi, à moins que de supposer que Dieu et nous-mêmes nous sommes un même être, il sera impossible de trouver une démonstration métaphysique (au sens que nous disons) de l'existence de Dieu ; et, par conséquent, il sera inutile de la chercher : puisque toute vérité sur un objet différent de nos idées et de notre perception intime, n'est point susceptible de cette sorte d'évidence [1].

[1] Voyez la note (A), à la fin de la V[e] partie.

CHAPITRE VII.

Nouvelle exposition, avec des exemples, des caractères essentiels aux premières vérités.

51. Le premier de ces caractères est qu'elles soient si claires, que quand on entreprend de les prouver ou de les attaquer, on ne le puisse faire que par des propositions qui manifestement ne sont ni plus claires ni plus certaines ;

52. — D'être si universellement reçues parmi les hommes en tout temps, en tous lieux, et par toutes sortes d'esprits, que ceux qui les attaquent se trouvent, dans le genre humain, être manifestement moins d'un contre cent, ou même contre mille ;

53. — D'être si fortement imprimées dans nous, que nous y conformions notre conduite, malgré les raffinements de ceux qui imaginent des opinions contraires, et qui eux-mêmes agissent conformément, non à leurs opinions imaginées, mais aux premières vérités universellement reçues.

54. Il est aisé de vérifier par ces trois caractères les propositions qui doivent être regardées comme premières vérités. En effet, si par exemple un homme entreprend de révoquer en doute que nous soyons certains de l'existence des corps, par quelle proposition dont je sois plus certain peut-il me rien prouver ou pour ou contre cette vérité ? Dira-t-il, d'un côté, que Dieu m'en a donné l'idée, et que si cette idée n'était pas vraie, ce serait Dieu qui me tromperait ? Ce raisonnement contient trois ou quatre propositions, dont chacune assurément n'est ni plus claire ni plus immédiate à mon esprit, que cette vérité : *Il y a des corps ;* au contraire, saint Paul, qui savait beaucoup mieux que nos philosophes les véritables preuves de l'existence de Dieu, nous dit que *cet être invisible se connaît par les choses visibles.* Les choses

visibles nous sont donc connues avant un Dieu invisible : or, les choses visibles sont des corps, donc la connaissance que nous avons des corps est présente à notre esprit, même avant la connaissance de Dieu.

Il est vrai que certains philosophes s'en tiennent à une preuve de l'existence de Dieu, laquelle ne suppose point des objets visibles. J'ai naturellement l'idée de Dieu, disent-ils, donc Dieu existe ; mais à qui feront-ils croire que cette proposition : *J'ai naturellement l'idée de Dieu*, ou cette autre : *Si j'ai naturellement l'idée de Dieu, Dieu existe;* à qui, dis-je, feront-ils croire que l'une ou l'autre de ces deux propositions soit plus claire et plus certaine, plus immédiate à mon esprit, que celle-ci : *Il y a des corps* ou *des êtres étendus en longueur, largeur et profondeur?*

55. D'un autre côté, quelle proposition peut-on imaginer pour attaquer cette proposition : *Il y a des corps,* qui soit plus certaine et plus claire? Sera-ce celle-ci : *Nous ne sommes évidemment certains que du sentiment intime de notre propre perception?* Nous avons vu que cette proposition conduirait au fanatisme, puisqu'en l'admettant dans toute son étendue, chacun de nous pourrait douter raisonnablement s'il n'est point l'être unique qui existe. Sera-ce donc cette autre proposition : *Je pourrais absolument éprouver tout ce que j'éprouve sans qu'il y eût des corps?* Il s'en faut bien que cette proposition ne soit plus certaine et plus claire; car je n'ai ni clarté ni certitude de ce que je pourrais ou ne pourrais pas, dans une disposition de chose toute contraire à celle que j'éprouve actuellement. Cette prétendue possibilité que je me figure n'est donc point un sentiment naturel, mais la pensée de certains esprits spéculatifs qui poussent leur spéculation au delà des bornes. Si une pareille *possibilité* était fondée dans le sens commun, on pourrait juger sensément que tout ce qu'actuellement nous éprouvons ne suppose point des corps; et, par conséquent, douter sensément s'il en existe, et agir sensément en conformant à ce doute la con-

duite de notre vie. Or, je demande si c'est un titre de sens commun que de pouvoir être arrêté dans la conduite de la vie par l'incertitude s'il y a des corps? Cette incertitude étant une folie manifeste, la certitude contraire est donc une sagesse jointe à la vérité. Voilà où il s'en faut tenir pour ne pas confondre les idées les plus fixes de l'esprit humain, et pour ne pas substituer de vains raffinements à la vraie philosophie.

Mais dans le sommeil et dans le délire n'éprouve-t-on pas à peu près les mêmes impressions que nous éprouvons ordinairement par le moyen des corps? Peut-être sont-elles à peu près les mêmes, mais très-certainement elles ne sont pas les mêmes; et si quelqu'un, pendant la veille, ne se trouvait pas tout autrement affecté que quand il rêve, il ne mériterait pas plus que l'on s'amusât à raisonner avec lui, que s'il était actuellement dans le délire ou dans le sommeil: outre que dans ces deux états, si on ressent des impressions approchantes de celles que font sur nous ordinairement les corps, c'est parce qu'on a reçu auparavant des corps mêmes des impressions qui se renouvellent alors par l'agitation des esprits. Ces deux états supposent donc nécessairement des corps; et ils en montrent l'existence, bien loin de montrer que je *pourrais éprouver tout ce que j'éprouve sans qu'il y eût des corps;* car, s'il n'y avait point de corps, qu'éprouverais-je et que pourrais-je éprouver? Je n'en sais rien et n'en puis rien savoir, n'en ayant point l'expérience: or, ne pouvant indépendamment d'elle pénétrer dans la nature des esprits, ceux qui croiraient pénétrer plus avant ne pénétreraient que dans des chimères. Aucune proposition contraire n'est donc plus certaine ni plus claire que celle-ci: *Il y a des corps;* elle est donc une première vérité, dictée à notre esprit par la nature et par le sens commum, puisque, pour la prouver ou pour la détruire, on ne peut marquer une proposition plus claire ni plus évidente.

56. Ajoutez que cette vérité se trouve encore revêtue des

deux derniers caractères attachés essentiellement aux premières vérités; car elle a été si universellement reçue parmi les hommes dans tous les temps et dans tous les pays du monde, et par toutes sortes d'esprits, que ceux qui attaqueraient la certitude évidente de l'existence des corps ne se trouveraient pas un contre mille, et même contre cent mille: car tous les hommes (ainsi que nous le disons) étant tous philosophes à l'égard des premières vérités de sentiment, sur cent mille philosophes il ne s'en trouvera assurément pas un qui juge sérieusement *qu'il n'est pas évidemment certain s'il y a des corps en ce monde*, et si tous les objets qu'il a devant les yeux ne sont point des spectres ou de purs fantômes de l'imagination.

57. Il s'en trouvera encore moins qui, dans la pratique, n'agissent pas comme étant évidemment certains de la chose qu'on supposerait pouvoir révoquer en doute. Ainsi quand, malgré ces trois caractères de premières vérités, un contemplatif prétendra qu'à force de réflexions il a découvert que nous n'avons aucune certitude évidente des corps, il prouvera seulement qu'à force de réflexions il a perdu le sens commun; méconnaissant une première vérité dictée par le sentiment de la nature, et qui se trouve justifiée par les trois caractères que j'ai marqués.

58. Celle qui regarde la liberté de l'homme a encore ces trois caractères. En effet, 1°. Jamais opinion n'a été si universelle dans le genre humain. N'est-ce pas là également, disait saint Augustin, ce que les plus habiles docteurs enseignent dans les chaires, ce que les plus simples bergers publient dans les campagnes, ce qui se répète et se suppose dans toutes les conjonctures de la vie? 2°. Le petit nombre de ceux qui, par affectation de singularité ou par des réflexions outrées, ont voulu dire ou imaginer le contraire, ne montrent-ils pas eux-mêmes, par leur conduite, la fausseté de leurs discours, puisqu'ils ne peuvent avoir pour la perfidie la même estime que pour la fidélité? Néanmoins ces qualités ne seraient au

fond ni estimables ni méprisables, si elles ne partaient pas d'une volonté libre, mais d'un principe nécessaire. Nous pourrions aimer la vertu et la probité comme nous étant commodes; jamais nous ne pourrions les juger dignes de récompense et d'estime. C'est ainsi que nous aimons, à cause de sa commodité, une montre, qui nous marque régulièrement les heures; et nous ne pouvons sérieusement la juger digne d'estime et de récompense, comme nous en jugeons digne un homme qui dans un danger pressant est demeuré fidèle à son devoir.

59. D'ailleurs, par quelle proposition plus claire et plus certaine que celle-ci : *L'homme est véritablement libre*, pourra-t-on attaquer cette vérité? Sera-ce par cette autre : *On pourrait n'être pas libre, et choisir volontairement tantôt un parti et tantôt un autre, sans que l'on s'en aperçût soi-même, et sans éprouver aucune disposition différente de celle où nous nous trouvons actuellement?* Cette proposition, dis-je, n'est pas certainement plus claire que celle-ci : *Je sens que je suis libre;* car, par voie de raisonnement, l'une ne saurait être détruite par l'autre; n'ayant aucun principe commun qui serve à détruire l'une et à établir l'autre; au lieu que, par voie de sentiment, tous les hommes sensés et de bonne foi, loin d'être arrêtés par les subtilités d'un sophiste sur ce point, plus ils y penseront, et plus ils riront de ces subtilités.

D'ailleurs opposera-t-on à cette vérité : *Je suis libre*, une proposition plus claire par la force du raisonnement suivant que quelques-uns font valoir : *L'homme portant toujours nécessairement sa volonté à ce qu'il juge de meilleur, il ne peut la porter à ce qu'il juge de moins bon?* Mais cette seconde proposition, bien loin d'être aussi claire et aussi certaine que la première, est un fonds inépuisable de discussions entre les plus subtils esprits.

Tous d'abord seront obligés de convenir que du moins quelquefois la volonté se porte à un objet plutôt qu'à un autre, sans que l'un soit meilleur que l'autre; comme quand

de deux louis d'or elle prend l'un plutôt que l'autre, sans rien apercevoir de meilleur dans l'un plutôt que dans l'autre. Ensuite l'esprit sera embarrassé à discerner un *meilleur* qui est présent et plus court, d'avec un meilleur qui est à venir et plus long ; un *meilleur* selon les sens, d'avec un *meilleur* selon la raison ; un *meilleur* indépendant de l'action de la volonté libre d'avec un *meilleur* qui se trouve toujours dans l'action même de la volonté, laquelle exerce actuellement sa liberté.

60. Quelque chose donc qu'on puisse opposer à ce que juge le genre humain sur la liberté de l'homme, ce ne sera point un principe plus clair, plus plausible, plus immédiat, plus intime à l'esprit humain que le sentiment de la liberté ; 2°. Celui-ci, d'ailleurs, se trouve répandu dans tous les esprits, dans tous les temps et dans tous les lieux ; 3°. Tous dans la conduite de la vie agissent conformément à ce sentiment : c'est donc une première vérité, puisqu'elle en a les trois caractères essentiels.

Touchant la sorte de première vérité, *qui nous fait juger que le pur hasard ne saurait former un ouvrage tel que le monde en général* ou *le corps humain en particulier,* ou *même une simple horloge qui marque régulièrement les heures,* quelques-uns ont prétendu que ce jugement n'est pas une vérité incontestable. Voici leur pensée.

61. C'est la nature, disent-ils, qui nous instruit que dans une infinité de combinaisons possibles, est renfermée la combinaison particulière des parties d'où résulte la formation du monde, ou du corps humain, ou d'une horloge : il n'est donc pas impossible que cette combinaison ait été causée par le hasard, puisqu'elle est autant possible que toute autre combinaison que le hasard aurait effectivement produite.

Je réponds qu'il n'est nullement vrai que la nature nous fasse juger que, sans le secours d'aucune intelligence, et par un pur hasard, une des combinaisons précédentes soit possible ; ce n'est point, dis-je, la nature qui fait porter un jugement pareil, c'est plutôt l'effort d'une imagination qui s'alam-

bique mal à propos en des objets où notre esprit se perd, et où, borné comme il est, il doit manifestement se perdre. En effet 1°. quelle idée nette a-t-on sous le mot de hasard? Nulle; sinon que le hasard est une cause inconnue: or, juger des effets que peut produire une cause inconnue telle que le hasard, c'est juger de ce qu'on ne connaît point, et par conséquent d'une chimère. 2° De plus, juger de ce qui est ou n'est pas possible dans une *combinaison infinie* (laquelle par son infinité même surpasse la portée de notre intelligence), c'est une nouvelle chimère; comme nous le ferons sentir davantage dans le chapitre de l'*Infinité* ou dans celui de la *Possibilité des êtres*. Mais qu'est-ce qui est manifestement à la portée de notre esprit? C'est ce que la nature a mis dans celui de tous les hommes qui ne se sont point étudiés à en démentir les sentiments: savoir, qu'une machine comme celle de l'univers en général, ou du corps humain en particulier, ou seulement d'une horloge à pendule, est une combinaison qu'il est impossible d'attribuer sérieusement à d'autre cause qu'à une intelligence; en sorte qu'il m'est impossible de juger qu'un homme sensé pense là-dessus autrement que moi.

62. Si l'on prétend que c'est l'état de la question, et que tel philosophe juge sérieusement possible ce que je trouve impossible; je prétends qu'en ce point-là même il est hors de l'enceinte de la raison. Dans cette contrariété, qui sera le juge pour décider lequel du philosophe ou de moi est l'homme sensé? Je suis bien sûr d'avoir pour moi le sentiment du genre humain, à quelques-uns près qui se creusent et se tourmentent l'esprit pour trouver de la possibilité, là où les autres hommes n'en aperçoivent point. C'est donc au philosophe à me prouver que la nature raisonnable réside uniquement dans lui et dans une poignée de ses semblables, tandis qu'elle manque à tout le reste du genre humain. Il oppose des subtilités: mais ces subtilités, quand on les a pénétrées aussi bien que lui, n'arrêtent point les autres hommes; elles servent uniquement à nous convaincre davantage,

qu'il est dans la nature raisonnable quelque chose de plus sensé que des raisonnements outrés et poussés au delà du sentiment de la nature ; sentiment qui est commun à tous dans les premières vérités.

CHAPITRE VIII.

Que la certitude des premières vérités n'est point affaiblie par des subtilités qu'on y voudrait opposer.

63. Il s'est proposé, sur le sujet dont nous parlons, des objections qui ont paru difficiles à développer ; mais comme elles tombent sur des points dont on ne peut sérieusement douter, elles montrent seulement les bornes de l'esprit humain avec la faiblesse de notre imagination, sans altérer la vérité que j'ai établie. Combien nous propose-t-on de raisonnements qui confondent les nôtres, et qui cependant ne font et ne doivent faire aucune impression sur le sens commun, parce que ce sont des illusions dont nous pouvons bien apercevoir la fausseté par un sentiment irréprochable de la nature, mais non pas toujours la démontrer par une exacte analyse de nos pensées ? En voici ce me semble la raison, que j'ai déjà insinuée : c'est que de semblables difficultés enveloppent toujours quelque chose de l'idée d'*infini* où notre esprit se perd et où il doit naturellement se perdre. Rien n'est plus ridicule que la vaine confiance de certains esprits, qui se prévalent de ce que nous ne pouvons rien répondre à des objections où nous devons être persuadés, si nous sommes sensés, que nous ne pouvons rien comprendre. Ainsi n'a-t-on jamais pu répondre avec précision et netteté à l'ancien argument que faisait Zénon, pour prouver qu'un espace d'un pied, étant composé de parties qu'on peut assigner à l'infini, demanderait un temps infini pour être parcouru. Il se trouve au fond de notre âme une disposition de sentiment

et d'expérience qui nous fait porter un jugement évident sur ce point, malgré toutes les subtilités qui sembleraient devoir le suspendre. Une chose donc ne laisse pas d'être certaine, quoiqu'on y oppose des difficultés embarrassantes.

64. Les sceptiques ne voulaient pas convenir que l'on sût rien, ni que l'on fût certain de quoi que ce soit, ni même de sa propre existence. Douterons-nous pour cela si nous existons? si nous pensons? si nous avons de la joie ou de la douleur? Épicure soutenait qu'il n'était pas nécessaire que de deux propositions contradictoires, l'une fût vraie, et l'autre fausse. La chose en est-elle moins évidente? Que dirions-nous à celui qui voudrait nous prouver que nous n'existons point, puisqu'il nous est impossible de concevoir comment nous avons pu exister ? Tel est à peu près l'argument de quelques philosophes de notre temps, contre les vérités les plus avérées par le sens commun.

65. Je vois disputer si je suis évidemment certain qu'il existe d'autres êtres que moi ; si je suis entouré de corps ; si une horloge qui montre les heures très-régulièrement, ou si la machine de l'univers, et celle de chacun des animaux qui y subsistent, ne pourraient point être l'ouvrage du hasard ; si je n'ai point existé tel que je suis pendant un long espace de siècles dont j'aurais perdu le souvenir : je vois discuter ces points-là par des philosophes ; mais tout philosophes qu'ils sont, après qu'ils ont apporté et fait valoir la raison de leurs doutes, je me réponds quelquefois à moi-même, que je ne sais que dire à leurs subtilités ; mais que j'ai vu enfermer, à titre de démence, des hommes qui avaient la tête remplie de pensées moins bizarres.

J'interroge les autres hommes de divers âges, de divers pays, de divers tempéraments, et je les vois également persuadés qu'il faut n'être pas raisonnable pour former sérieusement les doutes que j'ai rapportés. Je consulte la conduite et les actions de tous les hommes, et de ceux mêmes qui par leurs discours semblent combattre le sentiment du genre hu-

main ; et je n'en vois aucun qui ait jamais été arrêté dans les affaires les plus importantes, par le doute s'il existait d'autres êtres que lui ; s'il avait un corps ou non ; si l'on ne pourrait pas ajouter foi à un homme qui rapporterait qu'en certain pays il a vu une horloge formée par le pur effet du hasard. Je ne vois nulle part dans la société humaine penser ni agir conformément à l'opinion que débite cette espèce particulière de philosophes ; je ne puis donc juger qu'ils la débitent sérieusement, mais seulement pour le plaisir d'avancer de nouvelles subtilités : car après que leurs raisons prétendues ont été examinées et pénétrées, le genre humain n'a pas changé de sentiment sur le point en question.

66. Cependant tous les hommes, par rapport du moins à quelques premiers principes, sont aussi philosophes et aussi croyables que Platon et Descartes. Il ne s'agit point alors de raisonner, mais de se rendre témoignage à soi-même d'un simple fait : savoir, de la nécessité qu'ils éprouvent naturellement, de juger clairement telle chose sur tel sujet.

67. Aristote avec tous ses raisonnements n'est pas plus parfaitement convaincu qu'il existe et qu'il pense, que l'esprit le plus médiocre et que l'homme le plus simple ; et il n'est pas plus convaincu, qu'il n'est pas l'unique être qui soit au monde, etc. Dans les choses où il faut des connaissances acquises par le raisonnement et des réflexions particulières qui supposent certaines expériences que tous ne font pas, un philosophe est plus croyable qu'un autre homme ; mais dans une chose d'une expérience manifeste et d'un sentiment commun à tous les hommes, tous à cet égard deviennent philosophes, ou du moins rendent à la vérité un témoignage aussi bien fondé que s'ils l'étaient : de sorte que dans les premiers principes de la nature et du sens commun, un philosophe opposé au reste du genre humain, est un philosophe opposé à cent mille autres philosophes ; parce qu'ils sont aussi bien que lui instruits des premiers principes de nos sentiments communs.

68. Je dis plus : l'ordinaire des hommes est plus croyable en certaines choses, que plusieurs philosophes; parce que ceux-là n'ont point cherché à forcer ou à défigurer les sentiments et les jugements que la nature inspire universellement à tous les hommes.

69. C'est donc ce que tout philosophe doit bien peser, que cette force du sentiment de la nature, pour en faire la base et la règle générale de toute vérité : car il est également impossible de juger que le sentiment de la nature soit opposé à aucune règle de vérité, ou qu'aucune règle de vérité n'ait pas pour racine et pour fondement le sentiment même de la nature.

70. Au reste, bien que les différentes sortes de premières vérités soient d'une évidence ou un peu plus ou un peu moins vive en nous l'une que l'autre, elles ne laissent pas d'être toutes véritablement évidentes; puisqu'elles ont assez de clarté pour déterminer notre raison naturellement, infailliblement, et nécessairement, à penser telle chose sur tel sujet qui est également à la portée de tout le genre humain.

En effet, la première règle de vérité reconnue universellement de tous, savoir le sentiment intime de notre propre perception, tirant toute sa force de la nature; partout où se trouvera le sentiment de la nature, il se trouvera aussi une vraie évidence et une règle nécessaire de vérité : en sorte qu'une plus grande vivacité de lumière, fera bien connaître une vérité plus vivement, mais non pas plus réellement.

71. C'est donc la nature et le sentiment de la nature que nous devons reconnaître pour la source et l'origine de toutes les vérités de principe; soit qu'elles se trouvent accompagnées d'une plus grande ou d'une moindre vivacité de clarté : car d'imaginer que la nature peut nous guider mal, quand elle nous détermine à un jugement dont la clarté est moins vive, ce serait soupçonner qu'elle peut nous guider à la fausseté de manière ou d'autre; et ce serait alors ne plus savoir ce que nous sommes nous-mêmes, et ce que nous devons penser.

CHAPITRE IX.

Comment le *sens commun* ne se trouve pas également dans tous les hommes.

72. On peut comparer le sentiment de la nature qui nous fait penser et juger, au sentiment qui nous fait aimer ou désirer. N'est-ce pas un sentiment naturel qui porte les pères et les mères à aimer leurs enfants et à leur désirer du bien? Néanmoins, ce sentiment naturel est altéré ou éteint dans quelques pères et quelques mères; ce qui n'empêche pas que de lui-même il ne soit inspiré de la nature. Ainsi quand il arrivera que quelques-uns ne penseront pas à l'égard des premières vérités comme tous les autres hommes, cela n'empêchera pas que ce que pensent ceux-ci ne soit un sentiment qui les porte au vrai et qui vient de la nature.

73. Bien qu'elle soit régulière dans ses ouvrages, ils peuvent néanmoins se trouver défectueux ou imparfaits en certaine chose. Et comme dans la constitution extérieure on voit quelquefois des avortons et des monstres, ainsi en voit-on dans les dispositions de l'âme.

74. Après tout, il n'est pas à croire que la nature seule fasse de ces monstres ou avortons, par rapport aux dispositions de l'âme; et que ce ne soit pas les hommes qui se défigurent eux-mêmes, en effaçant les traits de la nature, et en obscurcissant les lumières qu'elle avait mises dans eux; cela, par le mauvais usage de la liberté qu'elle leur a donnée.

75. C'est ce qui peut arriver, et ce qui arrive effectivement en diverses manières : tantôt par une curiosité outrée, qui, nous portant à connaître les choses au delà des bornes de notre esprit et de l'étendue de nos lumières, fait que nous ne rencontrons plus que ténèbres et obscurité : tantôt par une ridicule vanité qui nous inspire de nous distinguer des autres hommes, en pensant autrement qu'eux dans les choses

où ils sont naturellement capables de penser aussi bien que nous ; de sorte que, renonçant à leurs sentiments, nous renonçons en même temps au sens commun : tantôt par la prévention d'un parti ou d'une secte qui fait illusion en certain pays, comme il est arrivé aux sceptiques et aux platoniciens, qui, se flattant d'être les beaux esprits de leur siècle, s'applaudissaient d'entendre seuls, ce qui au fond ne s'entend point par des esprits raisonnables ; de sorte qu'ils regardaient en pitié le reste du genre humain, qui, de son côté, avait une plus juste compassion de leur égarement : tantôt par la suite brillante d'un grand nombre de vérités de conséquence, qui, les éblouissant, fait disparaître à leurs yeux la fausseté de leur principe : tantôt enfin par un intérêt secret qu'on trouve à embrouiller et à méconnaître les sentiments de la nature, afin de se délivrer des vérités qui incommoderaient ; car enfin la volonté a un tel empire sur l'esprit, qu'elle peut substituer les sentiments les plus étranges aux connaissances les plus avérées et les plus plausibles.

Il faut donc supposer que l'Auteur de la nature avait imprimé dans tous les hommes ce qu'il fallait pour atteindre à la vérité, autant que leur condition les en rend susceptibles. Mais d'un autre côté leur ayant donné la liberté, ils en ont usé si mal, que par leurs divers excès ils ont altéré la justesse de leur tempérament et des organes de leurs sens. Or, l'expérience nous fait voir que de là dépendent les diverses opérations de l'esprit, et par conséquent la justesse de nos jugements. C'est apparemment de la sorte que les hommes se sont démentis eux-mêmes, pour ainsi dire, l'un plus et l'autre moins ; celui-ci d'une façon, et celui-là d'une autre. De là seront venues les idées bizarres, les vaines préventions, les fausses vues, les travers de l'esprit, et toutes les atteintes diverses qu'a souffertes le sens commun en chacun de nous.

76. Ceux en qui le sens commun est altéré en tout, sont

ceux qu'on appelle absolument des extravagants ; ceux en qui il n'est altéré que peu, en choses de légère conséquence, sont les parfaits ; ceux en qui il est altéré sur certains usages particuliers de la vie, ont le caractère de gens que depuis un temps on a appelé *originaux ;* ceux en qui il est altéré notablement sur quelques points particuliers, sont ceux de qui nous disons : *Il est fou sur tel article ;* et nous disons vrai ; car s'ils l'étaient ainsi sur toutes les autres choses, ils se trouveraient dans une démence formelle.

77. Au reste, rien n'est plus ordinaire que ce dernier caractère de gens, et on le rencontre souvent en des hommes qui d'ailleurs ont des qualités éminentes : en sorte que l'expérience nous fait voir tous les jours un grand fou qui est un très-bel esprit, un grand fou qui est un très-savant homme, et plus souvent même un grand fou qui est le meilleur homme du monde.

Ce qui est encore bien digne de remarque, c'est qu'au milieu de ces innombrables folies et de tant d'altération de la vérité et du sens commun, il ne se trouve quelquefois pas deux erreurs qui soient précisément les mêmes ; à moins que par affectation ou par contagion l'un n'adopte l'erreur d'un autre.

78. Mais au milieu de cette diversité infinie d'erreurs et de dérangements dans le sens commun, de quelque manière qu'ils aient pu arriver (ce que je n'entreprends pas d'établir ici, les systèmes ne prouvant rien aux esprits solides), l'expérience montre pourtant que dans l'esprit de tous les hommes il est resté des principes ou premiers sentiments de vérité. Or, à quoi peut-on les reconnaître ? C'est quand un grand nombre de personnes, d'âge, de tempérament, d'état et de pays différent, qui sont également à portée de juger d'une chose, en portent le même jugement.

Je puis donc bien croire que je juge mieux et que je pense plus vrai que d'autres qui pensent autrement que moi, en des sujets dont ils ont beaucoup moins d'usage que je n'en ai

moi-même; mais les choses étant égales, il est impossible qu'un homme pense vrai sur une chose lorsque cent autres, qui sont également à portée d'en juger, pensent différemment de lui. Cette règle est d'autant plus infaillible que le sujet dont on juge dépend moins du raisonnement, et approche plus des premiers principes et des connaissances communes à tous les hommes.

CHAPITRE X.

Éclaircissement des difficultés qui pourraient rester touchant la règle du *sens commun*.

79. Le sentiment commun des hommes en général, dit-on, est que le soleil n'a pas plus de deux pieds de diamètre; en sorte que s'ils étaient abandonnés à eux-mêmes, ou qu'ils ne fussent pas détrompés par la philosophie, tous jugeraient que telle est la véritable grandeur du soleil.

On répond qu'il n'est pas vrai que le sentiment commun de ceux qui sont à portée de juger la grandeur du soleil, soit qu'il n'a que deux ou trois pieds de diamètre. Le peuple le plus grossier sur ce point s'en rapporte au commun ou à la totalité des philosophes et des astronomes, plutôt qu'au témoignage de ses propres yeux. Aussi n'a-t-on jamais vu de gens, même parmi le peuple, soutenir sérieusement qu'on avait tort de croire le soleil plus grand qu'un globe de quatre pieds. En effet, s'il s'était jamais trouvé quelqu'un assez peu éclairé pour contester là-dessus, la contestation aurait pu cesser au moment même avec le secours de l'expérience, faisant regarder au contredisant un objet ordinaire, qui, à proportion de son éloignement, paraît aux yeux incomparablement moins grand qu'on ne le voit quand on en approche. Ainsi, les hommes les plus stupides sont persuadés que leurs propres yeux les trompent sur la vraie étendue

des objets : de sorte qu'au même temps qu'ils jugeront sans réflexion que le soleil est de quatre pieds, ils sont tous également disposés, par la moindre réflexion, à juger que leur premier jugement est sujet à erreur. Ce premier jugement n'est donc pas un sentiment de la nature, puisqu'au contraire il est universellement démenti par le sentiment le plus pur de la nature raisonnable, qui est celui de la réflexion. Cette réponse peut servir à toutes les difficultés qu'on pourrait tirer des erreurs populaires, contredites manifestement par l'évidence de la réflexion, du raisonnement ou de l'expérience.

80. On dit secondement : C'est une maxime parmi les sages, et comme une première vérité dans la morale, que *la vérité n'est point pour la multitude ;* ainsi, il ne paraît pas judicieux d'établir une règle de vérité sur ce qui est jugé vrai par le plus grand nombre.

81. Je réponds qu'une vérité précise et métaphysique ne se mesure pas à des maximes communes dont la vérité est toujours sujette à différentes exceptions : témoin la maxime qui énonce que *la voix du peuple est la voix de Dieu.* Il s'en faut bien qu'elle soit universellement vraie, bien qu'elle se vérifie à peu près aussi souvent que celle qu'on voudrait ici objecter, que *la vérité n'est point pour la multitude.* Dans le sujet même dont il s'agit touchant les premières vérités, cette dernière maxime doit passer pour être absolument fausse.

82. En effet, si les premières vérités n'étaient répandues dans l'esprit de tous les hommes, il serait impossible de les faire convenir de rien, puisqu'ils auraient des principes différents sur toutes sortes de sujets. Ainsi, leurs raisonnements les plus justes ne serviraient qu'à fomenter entre eux l'esprit de fausseté et de contradiction, puisqu'ils seraient appuyés sur de faux principes. Lors donc qu'il est vrai de dire que *la vérité n'est point pour la multitude,* on entend une sorte de vérité qui, pour être aperçue, suppose une attention, une

capacité et une expérience particulières : prérogatives qui ne sont pas pour la multitude. Mais c'est de quoi elle n'a pas besoin pour discerner les premières vérités, qui emportent toujours le plus grand nombre d'esprits, quels qu'ils soient, savants ou ignorants, puisqu'afin d'en être persuadé il ne faut que penser, sans qu'il soit besoin d'attention ni d'expériences particulières.

83. Troisièmement. On objecte que même quand le sentiment commun ou universel serait une règle infaillible de vérité, elle deviendrait inutile dans l'usage par la difficulté ou l'impossibilité de discerner quel est le plus grand nombre, pour vérifier ce que pensent chacun des hommes sur un même point.

84. Je réponds 1°. qu'à l'égard des premières vérités ou premiers principes, si l'on peut douter sérieusement qu'ils soient admis par le plus grand nombre, on pourra douter sensément si c'est un premier principe ou première vérité. 2°. Quand une vérité se présente à nous comme une première vérité, elle l'est en effet, si on la voit admise pour telle sans qu'on l'ait vu contredire, et sans qu'elle l'ait été jamais d'une manière à faire changer sérieusement de sentiment au plus grand nombre. 3°. Le sentiment commun de la nature, qui est une première règle de vérité, n'a pas besoin pour se justifier de la recherche qu'on en ferait dans les particuliers : elle se justifie par elle-même, puisqu'elle est évidente et qu'elle se trouve dans chacun des hommes particuliers; en sorte que si quelques-uns en sont disconvenus, ils ont été démentis par le nombre incomparablement le plus grand. Enfin la meilleure réponse à cette difficulté est le sentiment même de la nature. En effet, que dire à celui qui voudrait s'imaginer, sous prétexte qu'il n'a pas vu tous les hommes, qu'il en est peut-être qui ne désirent pas d'être heureux, ou qui n'ont pas besoin de se nourrir pour vivre? La difficulté porterait avec elle sa réponse, ou plutôt dispenserait d'en donner aucune.

CHAPITRE XI.

Si les axiomes ordinaires sont des premières vérités, et de quelle nature.

85. On donne ordinairement pour des principes généraux de vérités, certains axiomes communs : par exemple, *deux et deux font quatre,* ou *le tout est plus grand que sa partie,* ou *il est impossible qu'une chose soit au même temps et ne soit pas.* Je n'examine point à présent si ce sont là de premières vérités, au sens qu'elles soient les premières qui se présentent à notre esprit. Il suffit d'observer que ces axiomes ne sont pas des principes de toute vérité, puisqu'ils ne servent à prouver aucune vérité externe, c'est-à-dire l'existence réelle et véritable d'aucune chose hors de nous.

En effet, cette vérité ou proposition : *deux et deux font quatre,* ne donne à notre esprit la connaissance d'aucun objet qui soit hors de lui : et n'y eût-il au monde qu'un seul esprit, il serait toujours vrai que deux et deux font quatre ; car cette même proposition : *deux et deux font quatre,* n'énonce rien au fond, sinon que quand l'idée de deux est répétée ou prise deux fois, on lui donne le nom de *quatre ;* ainsi *quatre* n'est autre chose que *deux pris deux fois,* comme *deux* n'est autre chose qu'*un pris deux fois,* ce qui au fond n'est nullement une première vérité externe qui fasse connaître la conformité de notre pensée avec aucun objet hors de notre pensée actuelle.

De même dire : *le tout est plus grand que la partie,* ce n'est encore là qu'une vérité interne ; car un tout est une plus grande quantité que nous concevons, dans laquelle nous distinguons plusieurs moindres quantités appelées *parties.* Dire donc : *le tout est plus grand que sa partie,* ce n'est dire autre chose, sinon : *ce qui est une plus grande quantité est une plus grande quantité et non une autre quantité qui serait*

moindre, c'est-à-dire *telle idée est telle idée et non une autre.* (N. 364.)

86. Ces sortes de premiers principes, au fond, ne sont que des vérités logiques ou internes et de pures liaisons d'idées, sans qu'elles nous indiquent aucune vérité sur l'existence des choses. Que si nous ne connaissions que ces vérités abstraites, nous ne connaîtrions que des liaisons d'idées, telles que sont les connaissances ou démonstrations de la géométrie. (N. 49.)

87. C'est ce qui peut rendre sensible la fausseté d'une maxime que l'on entend débiter à certains esprits estimés très-profonds, quand ils disent qu'*il n'y a de vérité que dans la géométrie.* Il est évident que ces esprits profonds se perdent dans leur profondeur, et n'entendent pas bien ce qu'ils disent. En effet, les démonstrations de géométrie n'étant que des vérités internes, c'est-à-dire des liaisons d'idées, il est manifestement faux qu'il n'y ait de ces liaisons d'idées que dans les objets ou sujets de la géométrie. Il s'en trouve qui sont également évidentes sur tous les sujets dont on a des idées nettes [1].

88. On peut observer encore combien il est peu judicieux à quelques-uns de prétendre prouver que certain objet existe véritablement hors de notre esprit, en disant qu'*on ne peut montrer aucune contradiction* en ce qu'ils avancent touchant l'existence de cet objet. A la vérité, c'en est assez pour juger qu'ils n'ont rien avancé contre une vérité *interne* : mais l'existence d'un objet hors de nous ne se prouve pas simplement par une convenance d'idées qui sont uniquement au dedans de nous ; elle ne se peut prouver que par le sentiment que la nature a mis dans les hommes pour porter un tel jugement sur l'existence des objets qui sont également à la portée de tous. Dès qu'il s'agit d'un objet existant hors de nous, nous ne pouvons juger de son existence que par ce *sen-*

[1] Voyez la note (B) à la fin de la V[e] partie.

timent commun, ou par une conséquence qui en soit tirée; ce qui n'exclut pas le témoignage de nos sens, qui est une règle de vérité externe dans les circonstances que nous avons rapportées.

89. Du reste, il n'y a nulle contradiction à dire que nous n'avons point de certitude évidente de l'existence des corps : il n'y a point de contradiction, dis-je, il n'y a que de la folie; parce que, sans nier *qu'une telle idée est telle idée* (ce qui fait uniquement la contradiction), on nie la vérité d'un jugement que la nature et le sens commun font porter à tous les hommes. De cette sorte, un philosophe qui croit avoir atteint toute vérité, même externe, pour avoir fait un long tissu de propositions et d'idées qui se suivent très-bien, et entre lesquelles on ne voit aucune contradiction, s'il n'admet pas d'ailleurs pour premières vérités celles que la nature et le sens commun inspirent au genre humain sur l'existence des choses, il pourra se définir exactement *une sorte de fou excellent logicien*. Les faiseurs de systèmes, en tant que purs systèmes, ne sont que d'excellents logiciens.

CHAPITRE XII.

S'il ne se trouve de premières vérités que celles dont le sentiment est commun à tous les hommes.

90. On peut distinguer, ce semble, deux sortes de premières vérités externes : l'une (dont j'ai parlé jusqu'ici) comprend les premières vérités qui s'étendent à toutes les situations et à toutes les dispositions où se trouvent en général les hommes qui ont atteint l'âge et l'usage de la raison; l'autre comprend des premières vérités particulièrement attachées à certaines dispositions ou situations de la vie, parce qu'elles supposent des connaissances, des expériences ou habitudes particulières, lesquelles étant une fois supposées également

acquises, la nature ne manque point de faire porter à tous un sentiment commun, par rapport à certains objets.

91. Ainsi, dans les arts et dans les sciences, il se forme un goût qui est proprement *le sens commun*, par rapport à leurs objets : comme le goût du style ou de la critique dans les lettres humaines; le goût du dessin et du coloris dans la peinture; le goût du chant et de l'harmonie dans la musique; le goût de la cadence et de la bonne grâce dans la danse; le goût du discernement des esprits et des projets dans la science des affaires et de la politique.

92. Comme ces sortes de premières vérités supposent des situations particulières où tous les hommes ne se trouvent pas, il ne faut les admettre que *relativement*, et seulement par rapport à des dispositions de temps, de pays, et d'autres circonstances : ce qui d'ailleurs renferme toujours quelque chose d'arbitraire.

93. Au reste, en admettant ces observations, rien n'empêche qu'on ne donne le nom de *premières vérités* (quoique dans un sens étendu, et non dans une exacte précision) à tous les jugements que la nature fait porter communément à la plus grande partie des hommes, sur des sujets même particuliers, quand ces jugements ne peuvent être prouvés ni attaqués par des jugements plus clairs et plus certains dans la matière dont il s'agit.

Ainsi on s'efforcerait en vain de prouver qu'il se trouve de la différence de style entre certains écrits, de le prouver, dis-je, à ceux qui n'ont pas le goût du style; et de démontrer la justesse de la cadence à ceux qui ne savent ce que c'est que la danse ni la musique : mais par l'usage de ces arts, ils se mettent à portée d'en juger; et ce que le plus grand nombre d'entre eux jugera se trouvera infailliblement le véritable goût. Comme on est plus sûr de ce qui est vu par beaucoup d'yeux que de ce qui est vu seulement par un seul, on est plus sûr aussi de ce qui est jugé vrai par plusieurs esprits que de ce qui n'est jugé vrai que par un seul. Ce que pensent

le plus communément les hommes, dans les choses où ils sont également à portée de juger avant tout raisonnement, est donc justement *le sens commun*, c'est-à-dire celui que le sentiment de la nature raisonnable a rendu le plus commun.

CHAPITRE XIII.

Application de la règle du *sens commun* pour découvrir en quoi consiste la beauté [1].

Les notions que je vais donner auront besoin, pour être goûtées, du détail des exemples dont elles seront suivies : c'est ce qui les rendra plus intelligibles qu'elles ne le paraîtront d'abord.

94. Ce qu'on appelle *beau* ou *beauté* me semble donc consister en *ce qui est au même temps de plus commun et de plus rare, dans les choses de même espèce*, ou, pour m'exprimer d'une autre manière, c'est *la disposition particulière la plus commune parmi les autres dispositions particulières qui se rencontrent dans une même espèce de choses.*

95. Prenons ici pour exemple de choses d'une même espèce les visages humains. Il est évident qu'il se trouve dans cette espèce un nombre comme infini de différentes dispositions particulières une desquelles fait la beauté; tandis que les autres, quelque nombreuses qu'elles soient, font la *non beauté*, autrement la *difformité* ou la *laideur*. Or, je dis que

[1] Cette théorie du P. Buffier sur la nature de la beauté ne manque pas d'originalité, mais manque de vérité; elle ne tient nul compte de l'expression ni de l'idéal. La plus belle figure, d'après cette théorie, serait simplement celle dont les proportions seraient le plus régulières, et le plus bel homme, l'homme de l'histoire naturelle. Cependant, quelle que soit la régularité des traits, là où il n'y a pas d'expression, chacun juge qu'il n'y a pas de véritable beauté; donc la théorie du P. Buffier est fausse.

parmi ces dispositions particulières si nombreuses de difformité, aucune ne renferme tant de visages humains formés sur un même modèle, que la disposition particulière qui fait la beauté en renferme sur un même modèle. Ainsi, dans une cinquantaine de visages il y aura peut-être quinze ou vingt dispositions particulières différentes, parmi lesquelles il n'y en aura qu'une qui fasse la beauté; et voilà ce qui fait que la beauté est la disposition la plus rare, étant une seule contre quinze ou vingt : mais cette disposition particulière aura huit ou dix visages formés entièrement ou presque entièrement sur son modèle, au lieu que chacune des douze ou quinze autres dispositions particulières n'aura sur son modèle particulier que trois ou deux visages, ou peut-être un seul de telle difformité; et voilà ce qui rend la beauté la disposition la plus commune.

Le même principe se vérifie et devient peut-être encore plus sensible en considérant la beauté de chaque partie du visage. Si donc l'on considère le front ou le nez dans une cinquantaine de personnes, il s'en trouvera peut-être dix de bien faits et quarante de mal faits : les dix bien faits se trouveront comme sur un même modèle, au lieu que des quarante mal faits il ne s'en trouvera pas deux ou trois sur le même; mais ils feront presque autant de modèles différents, l'un trop grand, l'autre trop petit; l'un bossu, l'autre plat; l'un bossu en haut et l'autre bossu en bas; l'un retroussé, l'autre abattu; l'un trop large, l'autre trop étroit, etc. En sorte, comme j'ai dit, que sur quarante fronts ou nez mal faits, à peine en trouvera-t-on qui soient mal faits de la même manière, ou qui aient la même sorte de difformité; au lieu que dans les dix fronts ou nez que je suppose bien faits, on y trouvera la même sorte de conformité et de proportion. Aussi, en observant l'endroit qui fait une difformité particulière, on trouvera que c'est ce qui se rencontre rarement dans les visages humains; et plus cet endroit se rencontre rarement, plus la difformité est grande. Au contraire,

l'endroit qui fera une beauté sera incomparablement plus commun que quelque endroit particulier que ce soit qui fasse une difformité.

On dira peut-être qu'il s'ensuivrait de ces principes que tous les visages qui sont beaux se ressembleraient, quoiqu'il y ait certainement des beautés différentes et qui ne se ressemblent pas. Sur cela, il faut remarquer que, quelque beau que soit un visage, ses parties ne sont jamais également et parfaitement belles; que si elles l'étaient toutes jusqu'aux plus petites, alors tous les beaux visages se ressembleraient en effet. Aussi, de toutes les dispositions particulières, il n'en est point qui fasse plus ressembler les hommes entre eux que la beauté; et les personnes que l'on est sujet, par leur ressemblance, à prendre souvent l'une pour l'autre, approchent plus de la disposition qui fait la beauté que de la disposition qui fait la difformité. On ne se méprend point à discerner deux visages difformes ou deux hommes contrefaits. Les peintres n'ont jamais moins de peine à faire ressembler leurs portraits que quand ils peignent des gens laids; et jamais ils n'y ont plus de peine qu'en peignant des personnes très-belles et très-jeunes : pourquoi? c'est que le teint alors étant plus uni et plus beau, et convenant à un plus grand nombre de personnes, il est plus malaisé d'attraper dans un portrait ce qui distingue l'une d'avec l'autre : au lieu qu'avec l'âge, les visages s'allongeant ou se rétrécissant, se desséchant ou se ridant en mille manières différentes, à mesure qu'ils s'éloignent de la disposition de la beauté, ces différences, qui font la laideur, donnent aussi la facilité aux peintres de faire leurs portraits plus caractérisés et plus ressemblants.

96. Si on suppose qu'il est des beautés parfaites, quoiqu'avec des dispositions entièrement différentes; il se trouvera ou que la supposition n'est pas vraie, ou que ces dispositions différentes de beauté ont toujours plus de rapport entre elles que chacune d'elles n'en a avec aucune des dispositions qui font la difformité. D'ailleurs, parmi ces beautés parfaites, l'une

ne sera préférée à l'autre que par l'endroit qui est en même temps le plus commun et le plus rare, au sens que je l'ai dit; ou bien la préférence serait arbitraire, ainsi qu'il arrive en divers temps et en divers pays. Nous regardons aujourd'hui la couleur bleue comme la plus belle pour les yeux; les Romains étaient pour la couleur noire : *spectandum nigris oculis,* dit Horace.

97. Pour faire sentir davantage ce que nous voulons établir ici, examinons ce qu'on dit ordinairement, que *la beauté consiste dans la proportion :* je demande quelle est cette proportion, et de quelle mesure se tire-t-elle? Quelques-uns croient satisfaire à la difficulté, en disant que la proportion qui fait la beauté se tire du besoin et de l'usage auquel est destinée chaque partie du corps. Bien que cette pensée ait quelque chose d'ingénieux et peut-être de vrai, elle demeure encore sujette à beaucoup de discussions et de règles qui pourraient se trouver arbitraires. Par exemple, une bouche fort grande est, de notre propre aveu, une difformité dans le visage; je ne vois pas néanmoins qu'elle soit en rien contraire au besoin et à l'usage auquel la bouche est destinée : on parle et l'on mange pour le moins aussi bien avec une fort grande bouche qu'avec une bouche petite ou médiocre.

Pour trouver donc quelque chose de fixe dans ce qu'on appelle la *beauté,* il me paraît qu'il faut en revenir à ce que j'ai avancé, que la beauté consiste dans la disposition particulière qui est la plus commune parmi les autres dispositions particulières qui se trouvent dans les choses de même espèce.

98. Rien n'est plus horrible qu'un monstre. D'ailleurs il n'est monstre que parce qu'il n'a rien de commun avec la figure humaine; donc aussi, par la raison des contraires, ce qui est le plus commun dans la forme et la figure humaine est ce qui fait la beauté, disposition la plus opposée qui puisse être à la disposition qui fait les monstres.

99. De plus, si la beauté (qu'on dit ordinairement consis-

ter dans la vraie proportion des parties du visage) n'était fondée sur ce qui est de plus commun parmi les hommes; sur quoi aurait-on pris, dans la peinture et dans la sculpture, les règles de la proportion à l'égard des parties du corps? Sur quoi aurait-on jugé que le front devait être de telle hauteur, de telle largeur, de telle éminence, si une autre proportion que la véritable se fût trouvée la plus commune? Les règles de la peinture n'auraient-elles pas été purement arbitraires, ou plutôt auraient-elles jamais été règles? La taille ou stature de l'homme, pour être belle, doit, selon les règles, avoir tant de hauteur, cinq pieds et demi, par exemple, ou six pieds; en sorte que si l'on prescrit à un peintre habile de faire la plus belle figure d'homme qui soit possible et de hauteur naturelle, il s'arrêtera à la hauteur de six pieds, que je suppose prescrite par son art. Or, l'expérience fera voir que de cinquante personnes il s'en trouvera un plus grand nombre de la hauteur approchante de six pieds que de la hauteur approchante de sept ou huit pieds, et de la hauteur de cinq ou quatre pieds. Ainsi la proportion des parties du corps se tirant primitivement de la hauteur de la taille, en sorte que telle hauteur de taille comporte tant de hauteur pour le visage, tant pour les bras, tant pour les jambes, etc., la difformité augmentera en s'éloignant de la mesure la plus commune, et diminuera en s'approchant de cette même mesure, qui aura servi de modèle aux règles mêmes.

100. Si l'on dit que les règles auraient toujours été établies sur ce qui a coutume de plaire aux yeux, on trouvera que c'est justement la disposition la plus commune dont je parle qui a coutume de plaire aux yeux. Si l'on ajoute que la vraie beauté est celle qui se trouve au goût des connaisseurs, je demanderai que l'on convienne dans le genre humain quels sont les connaisseurs : ce ne sera peut-être pas sitôt fait. Mais quand on en sera une fois convenu, le goût et le sentiment des connaisseurs se trouvera toujours réuni à la disposition que nous avons dite, savoir : *la plus commune parmi*

les autres dispositions particulières; ce qui me ferait soupçonner que la disposition qui fait la beauté est celle, au fond, à laquelle nos yeux sont le plus accoutumés. Si l'on venait à en conclure que la beauté tiendrait par là beaucoup de l'arbitraire, je doute que la conclusion fût une erreur : du moins nous dispenserait-elle de chercher un caractère essentiel et réel de beauté qu'on n'a pu trouver jusqu'ici.

101. Quoi qu'il en soit, si dans le genre humain les sentiments se trouvaient à peu près partagés sur un objet que les uns trouveraient beau et les autres laid, il me semble qu'il n'y aurait pas plus d'un côté que de l'autre de beauté ou de laideur véritable, et qu'il devrait absolument passer pour une beauté relative au goût de quelques-uns, mais arbitraire en soi et par rapport au total du genre humain.

Ainsi, quand tous les hommes semblent partagés entre ceux qui ont le teint blanc et ceux qui ont le teint noir, et que chacun des deux partis croit sa couleur la plus belle, sans qu'après y avoir bien pensé et avoir fait toutes les observations possibles, les uns et les autres se réunissent au même parti, il faut dire en ce cas qu'il n'y a pas plus de beauté véritable et réelle dans un teint fort blanc que dans un teint fort noir, ni dans les visages d'Europe que dans ceux d'Éthiopie, si ce n'est une beauté relative à chacun des deux partis ou pays.

102. Par ces principes, quand on trouvera des lèvres belles à cause qu'elles sont petites, ou un nez bien fait parce qu'il n'est ni large ni écrasé, il faut dire (si l'on veut juger exactement) : Voilà de belles lèvres pour l'*Europe,* mais non pas pour l'*Éthiopie,* où les lèvres, afin d'être belles, doivent être extrêmement grosses, et où le nez, pour être beau, doit être extrêmement camus, plat, large et écrasé. Que si nous prétendons nous moquer de la beauté des Éthiopiens, eux et tous les Noirs, qui seraient en aussi grand nombre que nous, se moqueront à leur tour de notre genre de beauté.

103. Mais s'il était vrai, comme le prétendent quelques-uns, que les Noirs n'ont point pour le teint blanc l'aversion

que nous avons communément pour le leur, il paraîtrait alors indubitable que la vraie beauté serait celle d'Europe et des contrées voisines; d'autant plus que les Noirs semblent, dans le genre humain, en un nombre moindre que les Blancs. Supposé donc qu'il se trouve une beauté véritable et réelle, c'est incontestablement la disposition qui sera la plu commune à toutes les nations.

CHAPITRE XIV.

Du témoignage de nos sens, et comment il nous tient lieu de première vérité.

104. Bien que l'exercice de nos sens nous soit si familier qu'il semble n'être pas différent de nous-mêmes, nous ne devons pas en faire un examen moins exact par rapport aux règles de vérité que nous en pourrons tirer. Elles méritent d'autant plus d'être éclaircies, qu'elles paraissent quelquefois opposées entre elles.

D'un côté, si nous voulons donner aux autres la plus grande preuve qu'ils attendent de nous touchant la vérité d'une chose, nous disons que nous l'avons vue de nos yeux, et, si l'on suppose que nous l'avons vue en effet, on ne peut manquer d'y ajouter foi; le témoignage des sens est donc par cet endroit une première vérité, puisqu'alors il tient lieu de premier principe, sans qu'on remonte ou qu'on pense à vouloir remonter plus haut; c'est de quoi tous conviennent unanimement.

105. D'un autre côté, tous conviennent aussi que les sens sont trompeurs, et l'expérience ne permet pas d'en douter. Cependant, si nous sommes certains d'une chose dès là que nous l'avons vue, comment le sens même de la vue peut-il nous tromper? ou, s'il peut nous tromper, comment sommes-nous certains d'une chose pour l'avoir vue?

106. La réponse ordinaire à cette difficulté, c'est que notre vue et nos autres sens peuvent nous tromper quand ils ne sont pas exercés avec les conditions requises, savoir : que l'organe soit bien disposé, et que l'objet soit dans une juste distance. Il me semble que ce n'est pas là dire beaucoup ni même assez. En effet, à quoi sert de marquer, pour des règles qui justifient le témoignage de nos sens, des conditions que nous ne saurions nous-mêmes justifier pour savoir quand elles se rencontrent?

107. Quelle règle infaillible me donne-t-on pour juger que l'organe de ma vue, de mon ouïe, de mon odorat, est actuellement bien disposé? On a l'expérience d'un homme qui avait vu, l'espace de vingt ou trente ans, les objets d'une certaine couleur, et, après une maladie qui lui fit tomber une espèce de taie, il vit les mêmes objets tout d'une autre couleur : cet homme avait-il droit d'assurer, avant cette maladie, qu'il eût l'organe de la vue bien disposé? Or, ce qui lui arriva dans un certain espace de temps, et qui pouvait lui arriver toute sa vie, ne peut-il pas arriver et n'arrive-t-il pas en effet à beaucoup d'autres? Il est donc vrai que nos organes ne nous donnent une certitude parfaite que quand ils sont parfaitement formés; mais ils ne le sont que pour des tempéraments parfaits, et, comme ceux-ci sont très-rares, il s'ensuit qu'il n'est presque aucun de nos organes qui ne soit défectueux par quelque endroit.

108. Cependant, quelque évidente que cette conclusion paraisse, elle ne détruit point une autre vérité, savoir : que l'on est certain de ce que l'on voit. Cette contrariété montre qu'on a laissé ici quelque chose à démêler, puisqu'une maxime sensée ne saurait être contraire à une autre maxime sensée. Pour développer la chose, distinguons d'abord ce qui est ici d'une certitude plus sensible et plus incontestable.

109. Personne ne disconvient que les sens nous donnent une certitude de sensation actuelle dont il est impossible de

douter, en sorte que j'ai la perception sensible de telle couleur ou de tel son à l'occasion d'un objet qui frappe actuellement mes yeux ou mes oreilles.

110. Au reste, il ne faut pas confondre cette perception intime d'une sensation actuelle avec une perception intime qui ne serait qu'un simple souvenir ou une idée retracée d'une sensation. Par exemple, lorsque je rappelle en moi, sans le secours actuel des sens, la plus vive idée qui me soit possible de la blancheur de ce papier, la perception de cette idée rappelée par le souvenir diffère de la perception que j'ai actuellement de la blancheur de ce papier qui est devant mes yeux et que je regarde.

111. Ainsi, nos sensations nous donnent une certitude évidente de quelque chose de plus que d'une simple perception intime, et ce plus est une modification, laquelle, outre une particulière vivacité de sentiment, nous exprime l'idée d'un être qui existe actuellement hors de nous, et que nous appelons corps : c'est-à-dire que nos sensations nous donnent la certitude de l'existence des corps. Je ne parle point ici de ce qui pourrait arriver par la toute-puissance divine dans l'ordre surnaturel, ni de ce qui arrive dans le sommeil et dans la frénésie, car les impressions d'un homme qui veille et qui est de sens rassis se discernent manifestement de toute autre.

112. Mais de ces corps considérés dans l'ordre commun et naturel, que nous en apprennent infailliblement nos sens?

Ils peuvent bien nous assurer qu'il se trouve, dans les choses corporelles, des dispositions propres à faire telle impression sur nous, et c'est ce qu'on appelle *telle qualité*. Ainsi, ils sont infaillibles en nous assurant qu'il se trouve dans les corps une *qualité* qui, par les yeux, me donne le sentiment de ce que j'appelle *couleur,* par les oreilles, de ce que j'appelle *son,* etc.; mais cette connaissance, bien que certaine, est quelque chose de fort vague et d'assez imparfait, comme nous l'allons voir.

CHAPITRE XV.

En quoi le témoignage de nos sens ne nous tient pas lieu de première vérité.

113. I. Nos sens ne nous rendent nullement témoignage du secret en quoi consiste cette disposition des corps appelée *qualité*, qui fait telle impression sur moi. J'aperçois évidemment qu'il se trouve au dedans de tel corps une disposition qui cause en moi le sentiment de chaleur et de pesanteur; mais cette disposition, dans ce qu'elle est en soi, échappe ordinairement à mes sens et souvent même à ma raison. J'entrevois seulement qu'avec certain arrangement et certain mouvement dans les plus petites parties de ce corps, il se trouve de la convenance entre ce corps et l'impression qu'il fait sur moi. Ainsi, je conjecture que la faculté qu'a le soleil d'exciter en moi un sentiment de lumière, consiste dans certain mouvement ou impulsion de petits corps au travers des pores de l'air vers la rétine de mon œil; mais c'est cette faculté même où mes yeux ne voient goutte, et où ma raison ne voit guère davantage.

114. II. Les sens ne nous rendent aucun témoignage d'un nombre infini de dispositions, même extérieures, qui se trouvent dans les objets, et qui surpassent la sagacité de notre vue, de notre ouïe, de notre odorat. La chose se vérifie manifestement par les microscopes; ils nous ont fait découvrir dans l'objet de la vue une infinité de dispositions extérieures qui marquent une égale différence dans les parties intérieures, et qui forment autant de différentes qualités. Des microscopes plus parfaits nous feraient découvrir d'autres dispositions dont nous n'avons ni la perception ni peut-être l'idée.

115. III. Les sens ne nous apprennent point l'impression

précise qui se fait par leur canal en d'autres hommes que nous. Ces effets dépendent de la disposition de nos organes, laquelle est à peu près aussi différente dans les hommes que leurs tempéraments ou leurs visages. Une même qualité extérieure doit faire aussi différentes impressions de sensation en différents hommes. C'est ce que l'on voit tous les jours : la même liqueur cause dans moi une sensation désagréable et dans un autre une sensation agréable ; je ne puis donc m'assurer que tel corps fasse précisément sur tout autre que moi l'impression qu'il fait sur moi-même.

116. IV. La raison et l'expérience nous apprennent que les corps sont dans un mouvement ou changement continuel, bien que souvent imperceptible dans leurs plus petites parties ; nous ne pouvons juger sûrement qu'un corps, d'un jour à l'autre, ait précisément la même qualité ou la même disposition à faire l'impression qu'il faisait auparavant sur nous ; de son côté il lui arrive de l'altération, et il m'en arrive du mien. Je pourrai bien m'apercevoir du changement d'impression ; mais de savoir à quoi il faut l'attribuer, si c'est ou à l'objet ou à moi, c'est ce que je ne puis faire par le seul témoignage de l'organe de mes sens ; sur quoi on doit observer que c'est un des points qui rendent très-incertaines les règles de la médecine. Elles se fondent sur l'expérience ; mais l'expérience n'est jamais bien précisément la même à l'égard des différentes personnes, ni de la même personne en différents temps.

117. Du reste, je ne vois pas pourquoi certains philosophes, comme M. Le Clerc, attribuent à quelques-uns des sens, et à la vue en particulier, le privilége d'être moins capables de nous tromper que nos autres sens. La preuve qu'il en apporte me surprend encore davantage : *C'est,* dit-il, *que ce que je vois fait plus d'impression sur moi que ce que j'entends*. Je doute qu'en cet endroit, comme en plusieurs autres, il ait entendu lui-même bien nettement ce qu'il voulait dire.

Prétend-il que j'aie une perception moins certaine et moins

intime du son qui frappe mon oreille que de la couleur qui frappe mes yeux ? A qui le ferait-il croire ?

118. Une expression aura causé sa méprise. C'est ce qu'on dit tous les jours, que *l'on s'en rapporte plus à ce qu'on voit qu'à ce qu'on entend dire* : mais cela signifie-t-il que le témoignage de la vue est plus irréprochable que celui de l'ouïe ? Rien moins ; je suis intimement et aussi certainement pénétré d'un son quand je l'entends, que d'une couleur quand je la vois. Quel est donc le sens de la maxime ? c'est que *je suis plus certain d'une chose que j'ai vue que d'une chose que je n'ai point vue*. Ce que j'entends dire sans en être témoin oculaire, est ce que je n'ai point vu : au moment que je l'entends dire sans le voir, ce qui frappe alors mes sens c'est le discours qu'on me fait, et alors je suis aussi certain que j'entends raconter la chose, que je serais certain de la voir si je la voyais : je dois donc m'en rapporter également et au témoignage de mon ouïe et au témoignage de ma vue. La chose est si claire, que si M. Le Clerc vient à lire ceci, je suis assuré qu'il sera lui-même étonné de sa méprise, ou même qu'il en rira le premier : tant il est plaisant à un philosophe d'y être tombé.

119. Après ce que nous avons remarqué, il faut convenir, avec la plupart des philosophes, que les sens nous ont été donnés principalement pour nous conduire dans l'usage de la vie, et non pour nous procurer une science de pure curiosité.

CHAPITRE XVI.

Quelles sont les premières vérités dont nos sens nous instruisent.

120. On peut réduire principalement à trois chefs les premières vérités dont nos sens nous instruisent. 1°. Ils rapportent toujours très-fidèlement ce qui leur paraît. 2°. Ce

qui leur paraît est presque toujours conforme à la vérité dans les choses qu'il importe aux hommes en général de savoir, à moins qu'il ne s'offre quelque sujet raisonnable d'en douter. 3°. On peut discerner aisément quand le témoignage des sens est douteux par les réflexions que nous marquerons.

121. *Premièrement.* Les sens rapportent toujours fidèlement ce qui leur paraît : la chose est manifeste, puisque ce sont des facultés nécessaires qui agissent par l'impression nécessaire des objets, à laquelle est toujours conforme le rapport de nos sens. L'œil placé sur un vaisseau qui avance avec rapidité rapporte qu'il lui paraît que le rivage avance du côté opposé : c'est ce qui lui doit paraître ; car dans ces circonstances l'œil reçoit les mêmes impressions que si le rivage et le vaisseau avançaient chacun d'un côté opposé, comme l'enseignent et les observations de la physique et les règles de l'optique.

A prendre la chose de ce biais, jamais les sens ne nous trompent ; c'est nous qui nous trompons par notre imprudence sur leur rapport fidèle. Leur fidélité ne consiste pas à avertir l'âme de ce qui est, mais de ce qui leur paraît : c'est à elle de démêler ce qui en est.

122. *Secondement.* Ce qui paraît à nos sens est presque toujours conforme à la vérité, dans les conjonctures où il s'agit de la conduite et des besoins ordinaires de la vie. Ainsi, par rapport à la nourriture, les sens nous font suffisamment discerner les objets qui y sont d'usage ; en sorte que plus une chose nous est salutaire, plus aussi est grand ordinairement le nombre des sensations différentes qui nous aident à la discerner ; et ce que nous ne discernons pas avec leur secours, c'est ce qui n'appartient plus à nos besoins, mais à notre curiosité.

123. Ainsi les sens ne nous font point discerner communément dans le vinaigre ou dans le fromage une infinité de vermisseaux qui y fourmillent. Cependant c'est là une vérité,

mais qui n'est point de celles auxquelles les sens doivent leur témoignage. Si nous les mettons à pareil usage, il est, pour ainsi dire, de surérogation à leur fonction.

124. Quand donc alors ils nous instruiraient mal sur ces points-là, nous ne devrions pas accuser leur témoignage de fausseté. Il en est comme d'un témoin qui dirait vrai sur ce qu'il est à portée de savoir, et qui nous avertirait de ne point nous fier à ce qui lui paraît dans les autres points sur lesquels on le ferait parler : si nous y sommes trompés, c'est nous-mêmes qui nous trompons, et non pas le témoin.

125. *Troisièmement.* Quand notre raison, instruite d'ailleurs par certains faits et certaines réflexions, nous fait juger manifestement le contraire de ce qui paraît à nos sens, leur témoignage n'est nullement en ce point règle de vérité. Ainsi, bien que le soleil ne paraisse large que de deux pieds, et les étoiles d'un pouce de diamètre, la raison, instruite d'ailleurs par des faits incontestables et par des connaissances évidentes, nous apprend que ces astres sont infiniment plus grands qu'ils ne nous paraissent.

Il en est de même, quand ce qui paraît actuellement à nos sens est contraire à ce qui leur a autrefois paru : car on a sujet alors de juger, ou que l'objet n'est pas à portée, ou qu'il s'est fait quelque changement soit dans l'objet même, soit dans notre organe. En ces occasions on doit prendre le parti de ne point juger, plutôt que de juger rien de faux.

126. L'âge et l'expérience servent à discerner le témoignage des sens. Un enfant qui aperçoit son image sur le bord de l'eau ou dans un miroir, la prend pour un autre enfant qui est dans l'eau ou au dedans du miroir ; mais l'expérience lui ayant fait porter la main dans l'eau ou sur le miroir, il réforme bientôt le sens de la vue par celui du toucher, et il se convainc, avec le temps, qu'il n'y a point d'enfant à l'endroit où il croyait le voir. Il arrive encore à un Indien, dans le pays duquel il ne gèle point, de prendre d'abord en ces

pays-ci un morceau de glace pour une pierre ; mais l'expérience lui ayant fait voir le morceau de glace qui se fond en eau, il réforme aussitôt le sens du toucher par le sens de la vue.

127. De même encore, quand ce qui paraît à nos sens est contraire à ce qui paraît au sens des autres hommes que nous avons sujet de croire aussi bien organisés que nous. Si mes yeux me font un rapport contraire à celui des yeux de tous les autres, je dois croire que c'est moi plutôt qui suis en particulier trompé, que non pas eux tous en général. Autrement ce serait la nature qui mènerait au faux le plus grand nombre des hommes ; ce qu'on ne peut juger raisonnablement.

CHAPITRE XVII.

Éclaircissement d'une difficulté touchant l'erreur de nos sens par rapport à la grandeur.

128. Quelques philosophes se sont occupés à montrer que nos yeux nous portent continuellement à l'erreur, parce que leur rapport est ordinairement faux sur la véritable grandeur : mais je demanderais volontiers à ces philosophes si les yeux nous ont été donnés pour nous faire absolument juger de la grandeur des objets ? C'est une sorte de spéculation peut-être peu importante : mais enfin elle peut nous apprendre que la grandeur des corps n'est pas l'objet propre de la vue.

129. Son objet propre et particulier sont les couleurs : il est vrai que, par accident, selon les angles différents que font sur la rétine les rayons de la lumière, l'esprit prend occasion de former un jugement de conjecture touchant la distance et la grandeur des objets ; mais ce jugement n'est pas plus du sens de la vue, que du sens de l'ouïe ; ce dernier, par son organe qui est l'oreille, ne laisse pas aussi de

rendre témoignage, comme par accident, à la grandeur et à la distance des corps sonores ; puisqu'ils causent dans l'air de plus fortes ou de plus faibles ondulations, dont l'oreille est plus ou moins frappée. Serait-on bien fondé pour cela à prétendre démontrer les erreurs des sens, parce que l'oreille ne nous fait pas juger fort juste de la grandeur et de la distance des objets ? Il me semble que non ; parce qu'en ces occasions l'oreille ne fait point la fonction particulière de l'organe et du sens de l'ouïe, mais supplée, comme par accident, à la fonction du toucher, auquel il appartient proprement d'apercevoir la grandeur et la distance des choses.

130. C'est de quoi l'usage universel peut nous convaincre. On a établi pour les vraies mesures de la grandeur, les pouces, les pieds, les palmes, les coudées, qui sont les parties du corps humain.

131. Bien que l'organe du toucher soit répandu dans toutes les parties du corps, il réside néanmoins plus sensiblement dans les unes que dans les autres, et particulièrement dans la main ; c'est à elle qu'il appartient proprement de mesurer au juste la grandeur, en mesurant par son étendue propre la grandeur de l'objet auquel elle est appliquée. A moins donc que le rapport des yeux sur la grandeur ne soit ainsi vérifié par le rapport de la main ou de quelque autre partie mesurable ou proportionnée à la main, le rapport des yeux sur la grandeur doit passer pour suspect. Cependant le sens de la vue n'en est pas plus trompeur, ni sa fonction plus imparfaite, parce que d'elle-même, et par l'institution directe de la nature, elle ne s'étend qu'au discernement des couleurs, et seulement par accident au discernement de la distance et de la grandeur des objets. Ainsi ce sont moins les sens qui nous trompent, dans l'occasion dont nous avons parlé, que ce n'est le jugement faux que nous portons sur la fonction qui leur convient.

132. Le témoignage des yeux ou des oreilles peut donc quelquefois suppléer au témoignage du toucher ; mais ce der-

nier seul est témoin irréprochable de la grandeur et de la distance des choses.

133. Je demanderais encore volontiers à ceux qui reprochent au sens de la vue de ne nous instruire pas exactement sur ce qu'est en soi la grandeur absolue, quelle idée ils se forment de cette grandeur absolue? La grandeur, disent les géomètres, n'est qu'une proportion, un rapport, une comparaison, ou un jugement par lequel nous trouvons en quoi un objet est plus ou moins étendu qu'un autre : mais dans tout cela on ne peut trouver l'idée d'*une grandeur absolue*, puisque toute grandeur est essentiellement *relative*. Il ne faut donc pas reprocher à nos sens de nous jeter dans un abîme d'erreurs, parce qu'ils ne nous font pas connaître la grandeur absolue, qui n'est point, qui ne saurait être, et qui même renferme en soi une contradiction.

134. En effet, s'il n'y avait jamais eu qu'une boule au monde, que dirait une intelligence à qui l'on demanderait quelle est la grandeur absolue de cette boule? il lui serait impossible de rien répondre, à moins que la pensée ne lui vînt de demander : Par rapport à quoi ou en comparaison de quoi *voulez-vous que je juge de la grandeur de cette boule?* Mais si on lui répliquait : Je ne parle point de rapport ni de comparaison, mais *de la grandeur absolue de cette boule, et je demande précisément quelle elle est;* il est évident que la demande serait un pur verbiage.

Il nous en arrive tous les jours autant à nous-mêmes, quand on nous présente une chose inconnue, une machine, par exemple, dont nous ne savons point l'usage, et qu'on nous demande si nous la trouvons assez grande; nous demeurons sans réplique, parce qu'on ne nous met point alors en état de faire aucune comparaison. Un même espace ou volume, comme celui d'une noix, est au même temps grand et petit, puisqu'un diamant de ce même volume est grand et très-grand; au lieu qu'une citrouille de cette étendue est petite et très-petite. Il n'est donc aucune grandeur absolue, et

sur ce sujet il ne doit y avoir de l'erreur ni du côté des sens ni du côté de l'esprit.

135. Ceci supposé, à quoi bon tous les détails que l'on voudrait faire pour montrer que des yeux petits comme ceux d'une mouche verraient les objets d'une grandeur tout autre que ne feraient les yeux d'un éléphant. Qu'en peut-on conclure ? Si la mouche et l'éléphant avaient de l'intelligence, ils n'auraient pas pour cela ni l'un ni l'autre une idée fausse de la grandeur, car, toute grandeur étant relative, ils jugeraient chacun de la grandeur des objets sur leur propre étendue, dont ils auraient le sentiment. Ils pourraient se dire : Cet objet est tant de fois plus ou moins étendu que mon corps ou que telle partie de mon corps ; et en cela, malgré la différence de leurs yeux, leur jugement sur la grandeur serait toujours également vrai de côté et d'autre.

C'est aussi ce qui arrive à l'égard des hommes : quelque différente impression que l'étendue des objets fasse sur leurs yeux, les uns et les autres ont une idée également juste de la grandeur des objets, parce qu'ils la mesurent, chacun de leur côté, au sentiment qu'ils ont de leur propre étendue.

CHAPITRE XVIII.

Récapitulation des circonstances qui rendent nos sens règle de vérité [1].

136. Si le témoignage des sens n'est contredit dans nous, 1°. ni par notre propre raison, 2°. ni par un témoignage

[1] Ici encore le P. Buffier a précédé Thomas Reid. Il prouve à l'évidence, contre les sceptiques, qu'à proprement parler les sens ne nous trompent pas. Toutes les prétendues erreurs qu'on attribue aux sens résident dans les jugements que nous portons à l'occasion des données des sens, et par lesquels nous voulons suppléer au témoignage d'un sens au moyen du témoignage des autres. Reid, dans un chapitre intitulé : *Des erreurs des sens*, développe les mêmes arguments. Voir les *OEuvres de Reid*, trad. de M. Jouffroy, vol. IV, p. 35.

précédent des mêmes sens, 3°. ni par le témoignage actuel d'un autre de nos sens, 4°. ni par le témoignage des sens des autres hommes, il est indubitable qu'alors le témoignage des sens est un genre de première vérité.

137. Le témoignage des sens ne tombe pas sur toutes les parties de l'objet dont ils sont frappés, puisque cet objet ne fait point d'impression sur nous par un grand nombre de ses parties; car leur petitesse passe infiniment la portée de nos sens, qui par conséquent se trouvent incapables de nous faire connaître tout ce qu'est en lui-même cet objet.

138. Que m'en apprendront-ils donc infailliblement? tout ce qui est, comme je l'ai dit, d'un usage ordinaire pour l'entretien de la vie : par exemple, que tel corps est liquide et non pas dur ou massif, que du pain est une nourriture solide et que l'eau est propre à le délayer, qu'il fait jour à certaines heures et qu'il fait nuit en d'autres, que le temps est pluvieux ou serein, et ainsi des autres vérités usuelles.

Mais, dira-t-on, ne se peut-il pas faire, au moins par miracle, que nos sens nous trompent, même dans les circonstances que nous avons rapportées? Il est vrai; aussi, la certitude de nos sens n'est-elle que dans l'ordre naturel qu'elle suppose, et hors duquel elle n'étend point ses prérogatives; c'est ce qui de soi-même se conçoit suffisamment sans avoir besoin d'une longue explication.

CHAPITRE XIX.

De l'*autorité humaine*, qui en certaines circonstances tient lieu de première vérité.

139. J'entends ici par *autorité* le témoignage d'autrui, en tant qu'il nous est un motif de juger.

140. On distingue principalement deux sortes d'autorités :

la *divine* et l'*humaine*. La divine est le témoignage de Dieu même, et l'humaine le témoignage des hommes.

En supposant que Dieu est la vérité même, il est impossible de ne pas juger une chose vraie quand il est évident qu'il l'a dite. Ainsi, quand nous résistons à la foi divine, c'est que nous ne sommes pas convaincus que Dieu ait rendu témoignage aux articles de notre foi, ou que nous n'avons pas l'idée de Dieu.

L'autorité humaine est appuyée sur ce que rapportent des hommes. Bien que tous en particulier soient faillibles, il est néanmoins des circonstances où l'on ne doit pas résister à leur témoignage, et même où il est impossible, pour un esprit sensé, de le faire; en sorte qu'alors l'autorité humaine tient lieu d'une première vérité au delà de laquelle on ne remonte point. Il faut rechercher ces dernières circonstances pour faire l'analyse de cette sorte de première vérité qu'on appelle ordinairement *évidence morale*.

141. La nature a donné aux hommes une telle disposition pour discerner la vérité, quand elle est à leur portée, et pour l'énoncer, quand leur passion ou leur intérêt particulier ne s'y opposent point, qu'il est impossible que tous s'accordent à reconnaître une fausseté pour une vérité.

142. Ainsi, voyant qu'il ne saurait y avoir nulle passion et nul intérêt dans tous les hommes qui rendent témoignage à certains faits, et qui le rendent unanimement; par exemple, qu'il existe une ville de Rome ou une ville de Constantinople, qu'il y a eu en France un monarque appelé Charlemagne, etc., le seul témoignage des hommes réunis ensemble, sur ces articles, est, à mon égard, une règle de vérité qui emporte nécessairement mon jugement, et, par conséquent, c'est une véritable certitude ou évidence dans les suivantes circonstances :

143. I. Qu'il s'agisse d'une vérité, dont la connaissance soit parfaitement à la portée des hommes qui en rendent témoignage;

II. Que leur nombre soit si grand, qu'il ne puisse venir à l'esprit des gens sensés, d'en souhaiter un plus grand pour un témoignage assuré ;

III. Qu'on n'ait nullement sujet de soupçonner intérêt ni passion dans leur témoignage ;

IV. Que ce témoignage ne soit pas contredit, même par ceux qui auraient intérêt de le faire.

144. Peut-être que quelqu'une de ces conditions, et surtout la dernière, n'est pas nécessaire; mais quand les quatre se trouvent réunies, je dis que c'est une règle de vérité si certaine, qu'aucun homme sensé n'en disconviendra jamais. Si l'on veut être de bonne foi, on trouvera même qu'il est impossible de ne pas juger que la chose est vraie. C'est pourquoi, dit M. Locke, nous la recevons aussi aisément et nous y adhérons aussi fermement que si c'était une connaissance certaine; de sorte qu'en conséquence nous raisonnons et nous agissons avec aussi peu de doute que si c'était une parfaite démonstration.

145. Au reste, je suis surpris que M. Locke ne donne à cette règle de nos jugements que le nom de *probabilité*. Il parle ainsi : *Le plus haut degré de probabilité est lorsque le consentement général de tous les hommes, dans tous les siècles, autant qu'il peut être connu, concourt avec l'expérience constante à confirmer la vérité d'un fait particulier attesté par des témoins sincères*. Je suis, dis-je, surpris que M. Locke ne donne à tout cela que le nom de *probabilité;* ce n'est pas que je prétende m'arrêter jamais à disputer du mot. M. Locke a pu restreindre celui de *certitude* aux connaissances qui nous viennent uniquement par voie d'expérience personnelle; mais il faut avouer aussi qu'il n'aurait rien perdu de la justesse de ses expressions pour suivre en cette occasion l'usage le plus universellement reçu; du moins aurait-il dû indiquer pourquoi il s'en écartait sans qu'il en paraisse aucune raison.

En effet, quand il dit que nous adhérons à cette probabilité *aussi fermement qu'à une connaissance certaine*, ce

n'est donc pas, selon lui, *une connaissance certaine;* mais si elle ne l'est pas, comment avance-t-il qu'*elle exclut le doute aussi bien qu'une parfaite démonstration?* Une connaissance qui exclut le *doute* autant qu'une démonstration, peut-elle n'être pas certaine et évidente?

146. Au reste, mettant à part cette espèce de contradiction, si c'était au fond que M. Locke refusât d'admettre pour règle infaillible de vérité, ce qu'il a appelé simplement *probabilité,* et ce que dans la suite il veut bien appeler *assurance,* je lui demanderais volontiers pourquoi il admet pour certitude le témoignage des yeux et non pas le témoignage unanime de tous les hommes? N'est-ce pas également la nature qui de côté et d'autre nous impose la nécessité de consentir à ces témoignages, et qui persuade que ni l'un ni l'autre ne saurait nous tromper?

Aussi, n'y a-t-il qui que ce soit un peu versé dans l'histoire qui ne se trouve du moins aussi certain qu'il a existé une ville appelée Carthage, qu'il est certain de ce qu'il a vu de ses yeux.

D'ailleurs, M. Locke avoue qu'il est impossible de juger que tous les caractères d'une imprimerie se soient arrangés par hasard d'une manière si heureuse qu'ils aient dressé un poëme aussi beau que l'*Énéide* de Virgile; or, il ne m'est pas moins impossible de juger que tous les hommes se soient trompés ou soient convenus de me tromper, pour me faire croire qu'il y a eu une ville de Carthage. Il est donc certain qu'en ce cas-là je ne suis nullement libre pour faire un jugement contraire à ce témoignage unanime des hommes. Il me paraît évident que l'*autorité,* prise de la sorte, n'est pas une simple *probabilité,* mais une véritable certitude.

147. J'avoue au même temps que ce dernier genre de certitude, qui entraîne mon jugement avec autant de réalité que les précédentes, m'emporte avec moins de rapidité et de vivacité. Je ne suis pas plus certain que j'ai présentement un papier devant les yeux que je suis certain qu'il y a une ville

de Constantinople et qu'il y a une ville de Carthage. Cependant, la première certitude fait encore sur moi une impression plus sensible que la seconde; et c'est ici que se vérifie, dans un sens très-raisonnable, la maxime dont nous avons parlé ailleurs, qu'*on croit encore plus ce qu'on voit que ce qu'on entend*, c'est-à-dire qu'on y adhère, sinon avec plus de vérité, au moins avec plus de sensibilité.

148. Les témoignages d'autorité humaine universelle font le plus haut degré du genre de certitude qu'on appelle communément *certitude morale*.

149. Cette espèce de certitude a un rapport particulier avec les mœurs et la conduite des hommes; puisqu'elle les conduit dans leurs desseins, leurs vues, leurs entreprises et toutes leurs démarches; de manière que celui qui agirait contre cette espèce de certitude, passerait avec raison pour extravagant.

150. D'ailleurs, la certitude morale a des degrés, et elle fait sur nous moins d'impression à mesure que les conditions dont j'ai parlé s'y rencontrent moins.

Ainsi, supposé qu'elle tombe sur un fait historique : ceux mêmes à l'égard de qui il est avéré sont moins emportés par sa vérité quand ils le voient contredit par quelques-uns; car, encore qu'on sache qu'ils se trompent en ce point, leur jugement laisse toujours une sorte de soupçon qu'ils voient peut-être sur l'article dont il s'agit quelque chose que nous ne voyons pas nous-mêmes.

151. D'un autre côté, la certitude morale ne laisse pas de subsister avec ces légères ombres de soupçon. Ainsi, ceux qui ont examiné à fond la vérité de certains faits historiques en demeurent persuadés, bien qu'ils les voient contredits par des auteurs et des personnes que l'intérêt ou la passion font parler et penser autrement que les autres.

152. Il semble donc que la certitude morale n'exige que les trois premières conditions dont j'ai parlé, savoir : 1°. Que l'autorité et le témoignage des hommes tombe sur des faits

dont la connaissance soit parfaitement à la portée de ceux qui les rapportent, et qu'ils n'aient pu s'y méprendre; 2°. Qu'ils soient en grand nombre et de dispositions si différentes, qu'on n'y puisse soupçonner de collusion; 3°. Que leur témoignage ne puisse paraître l'effet d'aucune passion ni d'aucun intérêt.

CHAPITRE XX.

Si la mémoire est règle de vérité.

153. Il resterait à parler ici d'une règle de vérité qui semble à quelques-uns la même que celles dont nous avons parlé, et qui cependant en est différente. Elle consiste dans la mémoire que l'on conserve des vérités. On demande, par exemple, si après avoir connu par voie de raisonnement toutes les conséquences d'un principe j'en suis aussi assuré lorsque, dans la suite, je me souviens simplement de l'assurance que je m'en suis donnée par le raisonnement, que lorsqu'il était présent à mon esprit et qu'il me convainquait actuellement. De même encore, on demande si je suis aussi assuré d'une chose que je me souviens d'avoir vue, que quand je la voyais actuellement.

154. Si l'on regarde le degré de vivacité d'impression dans la certitude, tout le monde conviendra qu'il est plus grand d'un côté que de l'autre, la conviction étant autrement sensible quand je vois actuellement que quand je me souviens seulement d'avoir vu.

155. D'ailleurs, ne peut-il pas arriver que je croie me souvenir sans me souvenir en effet? Cependant, si c'est un souvenir très-distinct et très-formel, il supplée à la présence actuelle de l'objet, et l'on ne peut s'y méprendre; mais pour peu que le souvenir s'obscurcisse, comme il arrive presque à tout le monde, ou plus tôt ou plus tard, quoique d'une

manière souvent imperceptible; il faut être en garde contre la conviction qui se tire du souvenir. Au reste, l'expérience personnelle et la réflexion qu'on y fera, doivent régler le plus ou le moins qu'il faut accorder à la certitude de la mémoire. Ceci peut nous faire naître une réflexion utile.

On trouve des gens attachés à certaines opinions, et, parce qu'ils ne peuvent actuellement en rendre raison, on les regarde comme des esprits mal faits et entêtés, ce qui n'est pas toujours; mais seulement ne se souvenant plus des raisons de leur opinion, ils se souviennent clairement qu'ils les ont pénétrées, et qu'ils en ont été pleinement convaincus. Quelquefois aussi ce pourrait être un prétexte d'opiniâtreté pour se persuader à eux-mêmes qu'on ne peut rien ajouter ni opposer aux raisons dont ils croient avoir senti tout le poids. C'est pourquoi, lorsque les choses en méritent la peine, il ne faut guère, en matière de preuves et de raisonnement, se fier au simple souvenir d'en avoir été convaincu; mais il faut se les rappeler actuellement, et s'en défier d'autant plus, qu'on aurait plus de peine à les retrouver, parce que rien ne demeure davantage dans l'esprit et n'y revient plus aisément qu'une bonne raison, surtout dans le besoin. Je sais que la maxime n'est pas si générale qu'elle n'ait ses exceptions; mais elles sont en trop petit nombre pour dispenser, communément parlant, de suivre dans la pratique la règle que nous marquons.

CHAPITRE XXI.

Des règles et des espèces du *vraisemblable* qui supplée aux premières vérités dans la conduite de la vie.

156. La vérité est quelque chose de si important pour l'homme, qu'il doit toujours chercher des moyens sûrs pour y arriver, et quand il ne le peut, il doit s'en dédommager en

s'attachant à ce qui en approche le plus, qui est ce qu'on appelle *vraisemblable*.

157. Au reste, une opinion n'approche du vrai que par certains endroits; car approcher du *vrai* c'est ressembler au vrai, c'est-à-dire être propre à former ou à rappeler dans l'esprit l'idée du vrai. Or, si une opinion, par tous les endroits par lesquels on la peut considérer, formait également les idées du *vrai*, il n'y paraîtrait rien que de vrai, on ne pourrait juger la chose que vraie, et par là ce serait effectivement le *vrai* ou la vérité même.

158. D'ailleurs, comme ce qui n'est pas vrai est faux, et que ce qui ne ressemble pas au vrai ressemble au faux, il se trouve en tout ce qui s'appelle simplement *vraisemblable* quelques endroits qui ressemblent au faux, tandis que d'autres endroits ressemblent au vrai. Il faut donc faire la balance de ces endroits opposés pour reconnaître lesquels l'emportent les uns sur les autres, afin d'attribuer à une opinion la qualité de vraisemblable, sans quoi, au même temps, elle serait vraisemblable et ne le serait pas.

159. En effet, quelle raison y aurait-il d'appeler *semblable* au *vrai* ce qui ressemble autant au faux qu'au vrai? Si l'on nous demandait à quelle couleur ressemble une étoffe tachetée également de blanc et de noir, répondrions-nous qu'elle ressemble au blanc parce qu'il s'y trouve du blanc? On nous demanderait en même temps pourquoi ne pas dire aussi qu'elle ressemble au noir, puisqu'elle tient autant de l'un que de l'autre? A plus forte raison ne pourrait-on pas dire que la couleur de cette étoffe ressemble au blanc, s'il s'y trouvait plus de noir que de blanc. Au contraire, si le blanc y dominait beaucoup plus que le noir, en sorte qu'elle rappelât tant d'idée du blanc, que le noir en comparaison ne fît qu'une impression peu sensible, on dirait que cette couleur approche du blanc et ressemble à du blanc.

160. Ainsi, dans les occasions où l'on ne parle pas avec une si grande exactitude, dès qu'il paraît un peu plus d'en-

droits vrais que de faux, on appelle la chose vraisemblable; mais pour être absolument vraisemblable, il faut qu'il se trouve manifestement et sensiblement beaucoup plus d'endroits vrais que de faux, sans quoi la ressemblance demeure indéterminée, n'approchant pas plus de l'un que de l'autre. Ce que je dis de la vraisemblance s'entend aussi de la *probabilité;* puisque la probabilité ne tombe que sur ce que l'esprit approuve à cause de sa ressemblance avec le vrai, se portant du côté où sont les plus grandes apparences de vérité, plutôt que du contraire, supposé qu'il veuille se déterminer.

161. Je dis, supposé qu'il veuille se déterminer, car l'esprit ne se portant nécessairement qu'au vrai, dès qu'il ne l'aperçoit point dans tout son jour, il peut suspendre sa détermination; mais supposé qu'il ne la suspende pas, il ne saurait pencher que du côté de la plus grande apparence de vrai.

162. L'esprit ne pourrait-il pas se déterminer pour une opinion vraisemblable en ne la regardant que par les endroits qui approcheraient du vrai, quoiqu'elle en eût beaucoup davantage qui approcheraient du faux, auxquels on ne ferait point actuellement attention? Tel est le mobile sur lequel roule la fameuse question de l'*opinion probable* dont tout le monde parle et que peu de gens entendent bien.

Je réponds que l'esprit pourrait alors se déterminer pour les endroits qui approchent du vrai dans cette opinion, mais non pas pour cette opinion même; car une opinion *moins vraisemblable* est celle qui présente à l'esprit beaucoup plus d'apparence de faux que d'apparence de vrai. Si donc, quand on se détermine, on n'a pas présentes à l'esprit les apparences de faux qui sont dans cette opinion, ce n'est pas pour cette opinion même qu'on se détermine, mais seulement pour les apparences du vrai qu'on y découvre, et qui seules ne sont pas cette opinion, puisqu'elle résulte d'une plus grande apparence de faux et d'une moindre apparence de

vrai. Ainsi, demander *si l'on peut se déterminer pour une opinion moins vraisemblable en ne la regardant que par les endroits qui approcheraient du vrai,* c'est demander si l'on peut se déterminer pour une opinion *moins vraisemblable,* en tant qu'elle n'est plus une opinion *moins vraisemblable,* ce qui est une sorte de verbiage[1].

463. On peut demander avec plus de raison si, dans une opinion, il ne pourrait pas y avoir des endroits mitoyens entre le vrai et le faux, qui seraient des endroits où l'esprit ne saurait que penser. Ainsi, dans l'opinion de quelques-uns, qu'il y a des habitants dans la lune, je trouve quelque lueur de vrai à dire que la matière étant supposée partout de même nature, si elle peut avoir des habitants dans un des globes de l'univers, elle en peut avoir dans un autre. Je vois, au contraire, quelque apparence de faux à dire que parce qu'elle a des habitants dans un de ses globes, il s'ensuive qu'elle en ait dans tous les autres. Mais de savoir s'il a été convenable à la magnificence de Dieu de placer des habitants dans tous les globes de l'univers, c'est ce que je ne saurais juger ni vrai ni faux, parce que c'est un point où l'esprit se perd comme dans un objet au-dessus de sa portée. Je parle ici de ce qui se passe naturellement dans mon esprit, et non pas de ce que la religion peut m'enseigner.

464. Or, dans les hypothèses pareilles, on doit regarder ce qui est mitoyen entre la vérité et la fausseté comme s'il n'était rien du tout, puisqu'en effet il est incapable de faire aucune impression sur un esprit raisonnable.

465. Au reste, puisque l'usage, dans les occasions mêmes où il se trouve de côté et d'autre des raisons de juger, autorise le mot de *vraisemblable,* nous consentirons à le voir employer ; pourvu qu'on se souvienne que le *vraisemblable,*

[1] Le P. Buffier fait ici allusion aux opinions de quelques casuistes son ordre, si éloquemment combattues par Pascal dans *les Provinciales.*

en ce sens-là, ressemble autant au mensonge qu'à la vérité. Cependant j'aimerais mieux l'appeler par cet endroit, *douteux*, que *vraisemblable* ou *probable*; mais le langage ordinaire ne se réformera pas sur ma réflexion, ni sur les précisions de la métaphysique.

CHAPITRE XXII.

Des degrés et des espèces différentes du *vraisemblable*.

166. Le plus haut degré du vraisemblable, est celui qui approche de la certitude physique, laquelle peut subsister peut-être elle-même avec quelque soupçon ou possibilité de faux. Par exemple : je suis physiquement certain que mes yeux sont actuellement frappés de la blancheur de ce papier ; mais cette certitude suppose que les choses demeurent dans un ordre naturel, et qu'à cet égard il ne se fasse point actuellement de miracle.

167. La vraisemblance augmente, pour ainsi dire, et s'approche du vrai, par autant de degrés que les circonstances suivantes s'y rencontrent en plus grand nombre et d'une manière plus expresse.

I. Quand ce que nous jugeons vraisemblable s'accorde avec des vérités évidentes.

II. Quand, ayant douté d'une opinion, nous venons à nous y conformer ; à mesure que nous y faisons plus de réflexion, et que nous l'examinons de plus près.

III. Quand des expériences que nous ne savions pas auparavant surviennent après celles qui avaient été le fondement de notre opinion.

IV. Quand nous jugeons en conséquence d'un plus grand usage des choses que nous examinons.

V. Quand les jugements que nous avons portés sur des choses de même nature se sont vérifiés dans la suite.

Tels sont à peu près les divers caractères qui, selon leur étendue ou leur nombre plus considérable, rendent notre opinion plus semblable à la vérité : en sorte que si toutes ces circonstances se rencontraient dans toute leur étendue, alors, comme l'opinion serait parfaitement semblable à la vérité, elle passerait non-seulement pour vraisemblable, mais pour vraie ; ou même elle le serait en effet. Comme une étoffe qui par tous les endroits ressemblerait à du blanc, non-seulement serait semblable à du blanc, mais encore serait dite absolument blanche.

168. Ce que nous venons d'observer sur la vraisemblance en général, s'applique comme de soi-même à la vraisemblance qui se tire de l'autorité et du témoignage des hommes. Bien que les hommes en général puissent mentir, et que même nous ayons l'expérience qu'ils mentent souvent, néanmoins la nature ayant inspiré à tous les hommes l'amour du vrai, la présomption est que celui qui nous parle suit cette inclination, lorsque nous n'avons aucune raison de juger ou de soupçonner qu'il ne dit pas vrai.

169. Les raisons que nous en pourrions avoir, se tirent ou de sa personne ou des choses qu'il nous dit : de sa personne par rapport ou à son esprit ou à sa volonté.

170. Par rapport à son esprit : 1°. s'il est peu capable de bien juger de ce qu'il rapporte ; 2°. si d'autres fois il s'y est mépris ; 3°. s'il est d'une imagination ombrageuse et échauffée : caractère très-commun même parmi des gens d'esprit, qui prennent aisément l'ombre ou l'apparence des choses pour les choses mêmes, et le fantôme qu'ils se forment pour la vérité qu'ils croient discerner.

171. Par rapport à sa volonté : 1°. si c'est un homme qui se soit fait une habitude de parler autrement qu'il ne pense ; 2°. si l'on a éprouvé qu'il lui échappe de ne pas dire exactement la vérité ; 3°. si l'on aperçoit dans lui quelque intérêt à dissimuler : on doit alors être plus réservé à le croire.

172. A l'égard des choses qu'il dit : 1°. si elles ne se suivent et ne s'accordent pas bien ; 2°. si elles conviennent mal avec ce qui nous a été dit par d'autres personnes aussi dignes de foi ; 3°. si elles sont par elles-mêmes difficiles à croire, ou en des sujets où il ait pu aisément se méprendre.

173. Les circonstances contraires rendent vraisemblable ce qui nous est rapporté ; savoir : 1°. quand nous connaissons celui qui nous parle pour être d'un esprit juste et droit, d'une imagination réglée et plausible, d'une sincérité exacte et constante ; 2°. quand d'ailleurs les circonstances des choses qu'il dit ne se démentent point entre elles, mais s'accordent avec des faits ou des principes dont nous ne pouvons douter. A mesure que ces mêmes choses sont rapportées par un plus grand nombre de personnes, la vraisemblance augmentera aussi. Elle pourra même de la sorte parvenir à un si haut degré, qu'il sera impossible de suspendre notre jugement, à la vue de tant de circonstances qui ressemblent au vrai.

CHAPITRE XXIII.

Éclaircissement d'une difficulté sur la vraisemblance dans les témoignages transmis.

174. On propose une difficulté touchant ce que je viens de dire, que la vraisemblance augmente à proportion du nombre des personnes qui rendent le témoignage sur lequel elle est fondée. La difficulté tombe sur le nombre des témoignages rendus par des personnes qui ne parlent que sur l'autorité les unes des autres ; en sorte qu'il n'y ait que les premières qui aient rendu témoignage, d'après la connaissance qu'elles avaient personnellement et par elles-mêmes d'un fait, sans l'intervention d'aucune autre autorité.

175. Dans cette supposition, on demande si tous les

témoignages qui ont été rendus uniquement d'après le premier témoignage, étant réunis ensemble, forment une autorité plus grande que ne faisait uniquement le premier. M. Locke juge que l'autorité en est manifestement moins grande. Il apporte pour preuve, que plus une vérité s'éloigne de sa source, plus elle s'affaiblit; *de manière qu'un témoignage a moins de force, à mesure qu'il est plus éloigné de la vérité originale. Un homme digne de foi,* dit-il, *venant à témoigner qu'une chose lui est connue, est une bonne preuve; mais si un autre également croyable la rapporte sur le témoignage du premier, le témoignage est plus faible.* Si un troisième le dit sur le rapport du second, le témoignage est encore plus faible, et ainsi du reste : de sorte que venant au centième, le témoignage se trouvera comme dénué de force; sur quoi cet auteur blâme certaines gens, chez qui les opinions acquièrent *de nouvelles forces en vieillissant* : c'est sur ce fondement, ajoute-t-il, que des propositions *évidemment fausses, ou assez incertaines dans leur commencement, viennent à être regardées comme des vérités authentiques, par une probabilité prise à rebours.* Chacun des points qu'avance un auteur si ingénieux, à l'égard d'une difficulté si intéressante, me paraît mériter une discussion particulière.

176. Il est certain d'abord qu'une opinion fausse ou incertaine, n'en devient pas moins fausse ou moins incertaine pour vieillir, et que la pratique de la juger certaine précisément parce qu'elle est ancienne et fort répandue, est digne de mépris. Le temps ne prescrit jamais contre la vérité. D'ailleurs cette pratique paraît hors de la question dont il s'agit, et n'est plus dans les termes de l'hypothèse énoncée par M. Locke.

177. En effet il parle, dans sa supposition, du témoignage d'une vérité, laquelle passe jusqu'à nous par divers témoins qui se sont succédé, mais en supposant chacun d'eux également croyable et digne de foi. Or, dans cette supposition

(pourvu qu'on y demeure précisément) il me paraît que le témoignage ne doit pas s'affaiblir, pour avoir passé par divers témoins, fussent-ils au nombre de cent. Afin de voir la chose dans son jour, mettons-là dans l'exemple d'un fait historique.

178. Je suppose qu'un auteur digne de foi, a écrit d'abord qu'un monarque nommé Cyrus avait conquis un grand empire dans l'Asie, et qu'il a régné sur les Perses; si un second auteur également digne de foi, nous témoigne ce fait d'après le premier écrivain, puis un troisième d'après le second, et ainsi des autres jusqu'au centième, en sorte que chacun des cent soit également digne de foi; je dis que, dans cette supposition, le centième témoignage, pour être éloigné de la vérité originale, n'en sera point affaibli. La raison que j'ai d'ajouter foi au premier témoignage, qui fonde un degré de vraisemblance, est la même qui fonde un égal degré de vraisemblance au centième témoignage; puisque, selon la supposition, je trouve également partout des témoins dignes de foi, qui, de main en main, ou de bouche en bouche, ont fait passer jusqu'à moi la même vérité; sans que j'aperçoive ou que j'aie sujet de soupçonner qu'elle ait été altérée.

179. Aussi ne juge-t-on pas que nous soyons moins assurés aujourd'hui que Cyrus a régné sur les Perses, qu'on l'était il y a cent ans; et on ne l'était pas moins il y a cent ans, qu'il y a deux cents ans; ni moins il y a deux cents ans, que mille ans auparavant; ni moins il y a mille ans, qu'environ cent ans après la mort de Cyrus.

Il paraît donc que M. Locke se méprend, en jugeant que la vraisemblance s'affaiblit après une suite de témoins *dont l'autorité est également digne de foi*. Ce qui est vrai, c'est que la supposition ne se trouve guère exactement conforme à la réalité, par rapport aux faits qui ne sont ni publics ni intéressants. Car le moyen que tant de témoins se trouvent également *dignes de foi?* c'est-à-dire, également sincères,

judicieux, exacts à rapporter fidèlement et précisément ce qu'ils ont vu ou entendu; sans y ajouter ou diminuer les moindres circonstances, soit dans le sens des choses, soit dans les expressions, qui d'une bouche à l'autre altèrent imperceptiblement le sens?

180. Au reste il faut faire une grande distinction entre les différentes vérités transmises par une longue suite de témoignages successifs et par la voie qu'on appelle communément *voie de tradition.*

181. Si elles se trouvent chargées d'un nombre de motifs ou de circonstances particulières, qui peuvent aisément échapper à l'esprit, à la mémoire, et à l'inexactitude du langage humain; si elles sont de nature à pouvoir être altérées, soit par des endroits qu'on ne saurait vérifier, ou par l'intérêt que l'on pourrait avoir de les déguiser : alors la voie de tradition peut ou doit n'être pas facilement admise.

182. Mais s'il ne se rencontre rien de semblable, une tradition ancienne en est plus croyable. Non pas que les témoignages qui lui sont rendus après une longue suite d'années, aient au fond plus de force que les premiers témoignages qui ont commencé la tradition, mais parce que, ayant passé par beaucoup d'esprits (si ce sont des esprits clairvoyants, judicieux, habiles, et surtout qui aient eu un puissant intérêt dans tous les temps à examiner et à vérifier le premier témoignage qui a commencé la tradition), il est évident que ce premier témoignage en devient moins suspect et plus assuré. En effet on pourrait imaginer qu'on y aurait d'abord ajouté foi sur des préjugés et des intérêts qui ne sauraient demeurer les mêmes dans tous les temps; et par conséquent la suite des temps et des témoignages nous rend le premier témoignage moins suspect, et pour mieux dire, plus irréprochable.

183. Par là il est des opinions qui acquièrent des preuves et des forces en vieillissant; sans quoi il s'ensuivrait une

chose bizarre, savoir, qu'un titre authentique vérifié par un grand nombre d'arrêts ou de témoignages portés en conséquence les uns des autres dans tous les temps, en deviendrait plus douteux ; et ce qui se trouve ainsi de plus respectable et de plus autorisé dans la société civile, se trouverait le plus méprisable et le moins judicieux.

CHAPITRE XXIV.

De l'usage du *vraisemblable*.

184. Quoique cet article semble regarder des pratiques qui ne conviennent point à une science de spéculation, il ne sera pas néanmoins mal à propos de nous y arrêter un moment. Comme la spéculation sert ordinairement de principe à la pratique, la pratique servira ici d'interprète à la spéculation.

185. L'usage le plus naturel et le plus général du vraisemblable, est de suppléer pour le *vrai* : en sorte que là où notre esprit ne saurait atteindre le vrai, il atteigne du moins le vraisemblable, pour s'y reposer comme dans la situation la plus voisine du vrai.

186. A l'égard des choses de pure spéculation, il est bon d'être réservé à ne porter son jugement dans les choses vraisemblables, qu'après une grande attention. Pourquoi? parce que l'apparence du vrai subsiste alors avec une apparence de faux, qui peut suspendre notre jugement jusqu'à ce que la volonté le détermine.

187. Je dis le *suspendre* ; car elle n'a pas la faculté de déterminer l'esprit à ce qui paraît le moins vrai.

188. Ainsi dans les choses de pure spéculation, c'est très-bien fait de ne permettre à la volonté de déterminer l'entendement, que lorsque les degrés de vraisemblable

sont très-considérables, et qu'ils font presque disparaître les apparences de faux et le danger de se tromper.

En effet, dans les choses de pure spéculation, il ne se rencontre nul inconvénient à ne pas porter son jugement, si l'on court quelque hasard de se tromper. Or, pourquoi juger, quand d'un côté on peut s'en dispenser; et que d'un autre côté, en jugeant, on s'expose à donner dans le faux.

189. Il faudrait donc s'abstenir de juger sur la plupart des choses; n'est-ce pas le caractère d'un stupide? Tout au contraire, c'est le caractère d'un esprit sensé et d'un vrai philosophe de ne juger des objets que par leur évidence, quand il ne se trouve nulle raison d'en user autrement. Or, il ne s'en trouve aucune de juger dans les choses de pure spéculation, quand elles ne sont que vraisemblables. Contentez-vous donc de juger alors sur ce qui sera évident; savoir, que telle opinion est vraisemblable, ou la plus vraisemblable : mais ne jugez pas absolument pour cela que l'opinion la plus vraisemblable est vraie. Cette pratique fomenterait un penchant de la volonté qui n'est déjà que trop grand : qui est de porter l'esprit à juger vrai ce qu'il plaît à la volonté qu'il le soit.

190. Quelques-uns ne verront peut-être pas d'abord la différence qui se trouve, entre juger véritablement qu'une chose est vraisemblable, et juger que cette chose vraisemblable est vraie : mais pour peu qu'on y fasse attention, on y trouvera une différence essentielle.

191. Cependant cette règle, si judicieuse dans les choses de pure spéculation, n'est plus la même dans les choses de pratique et de conduite; où il faut par nécessité agir ou ne pas agir. Quoique la volonté ne doive pas déterminer l'entendement à prendre le vrai pour le vraisemblable, elle doit néanmoins le déterminer, par rapport aux choses de pratique, à s'en contenter comme du vrai; n'arrêtant les yeux de l'esprit que sur les apparences de vérité, qui dans le vraisemblable surpassent les apparences de faux.

192. La raison de ceci est évidente ; c'est que, par rapport à la pratique, il faut agir, et par conséquent prendre un parti. Si l'on demeurait indéterminé, on n'agirait jamais ; ce qui serait le plus pernicieux comme le plus impertinent de tous les partis. Ainsi pour ne pas demeurer indéterminé, il faut comme fermer les yeux à ce qui pourrait paraître de vrai dans le parti contraire à celui qu'on doit embrasser et qu'on embrasse actuellement.

193. A la vérité, dans la délibération, on ne peut regarder de trop près aux diverses faces ou apparences de vrai qui se rencontrent de côté et d'autre, pour se bien assurer de quel côté est le vraisemblable : mais quand on en est une fois assuré, il faut, comme j'ai dit, par rapport à la pratique le regarder comme vrai, et ne le point perdre de vue ; sans quoi on tomberait nécessairement dans l'inaction ou dans l'inconstance ; caractère de petitesse ou de faiblesse d'esprit.

194. Plusieurs s'imaginent que l'indétermination et le changement viennent souvent des lumières de l'esprit, qui aperçoit toutes les raisons et toutes les apparences de vérité pour et contre un même parti, et qui sent toute la force des unes et des autres : ce qui l'empêche d'abandonner entièrement les unes en faveur des autres. Mais au fond cette indétermination est toujours un défaut de l'esprit, qui, au milieu des faces diverses d'un même objet, ne discerne pas lesquelles doivent l'emporter sur les autres. Or, c'est ce que doit voir un esprit juste, dans la nécessité de se déterminer. Hors de ce besoin, on pourrait très-bien, et souvent avec plus de sagesse, demeurer indéterminé entre deux opinions qui ne sont que vraisemblables, comme je l'ai déjà exposé.

DEUXIÈME PARTIE.

OU L'ON RECHERCHE LES PREMIÈRES VÉRITÉS, PAR RAPPORT AUX ÊTRES CONSIDÉRÉS EN GÉNÉRAL.

CHAPITRE PREMIER.

De l'être en général.

195. Nous avons recherché jusqu'ici quel était, dans nos jugements, l'endroit qui leur donne le caractère de premières vérités. Il s'agit présentement de découvrir la nature et les propriétés des êtres sur lesquels, en général, nous portons notre jugement, de sorte que la considération précise de leurs principaux attributs nous fournisse des notions exactes, qui fassent autant de premières vérités au sujet de tous les êtres.

Il semble que nous devrions exposer d'abord ce qu'est l'*être* en soi ; mais l'idée en est si simple et si nécessaire, qu'on ne peut le faire davantage connaître. Ainsi, quand nous dirons que l'*être est ce qui existe* ou *ce qui est opposé au néant*, comme le disent quelques-uns, la chose n'en sera pas plus éclaircie ; puisque les termes de la définition, tels qu'*exister, néant*, ne sont ni plus clairs ni plus simples que celui d'*être*.

196. Dans quelque être que ce soit, ce que l'on y peut découvrir en général se considère sous deux regards : 1°. par les endroits sans lesquels il ne serait pas dit cet être même ; c'est ce qui s'appelle l'*essence ;* 2°. par les endroits sans lesquels il serait dit encore ce même être ; c'est ce qui s'appelle *mode* ou *manière d'être*. Ainsi, quand nous trouvons que

l'homme ne serait point homme sans être *animal raisonnable*, nous jugeons que ces deux idées d'*animal* et de *raisonnable* font l'essence de l'homme, et quand nous trouvons, au contraire, que l'homme serait toujours homme sans avoir le goût de la poésie, et sans avoir cinq pieds de haut, nous jugeons que ce *goût* ou cette *hauteur* est un mode. Ainsi, tout ce qui est ou qui peut s'imaginer dans tout être, c'en est ou l'*essence* ou le *mode*. Nous parlerons d'abord de l'*essence* et ensuite des *modes*.

CHAPITRE II.

De l'essence des êtres.

197. On définit communément l'essence *ce par quoi une chose est ce qu'elle est*; mais comme une chose est par elle-même ce qu'elle est, la définition de l'essence se termine à dire que l'*essence d'une chose* est d'être *cette chose*, ce qui ne nous fait guère plus connaître l'*essence* en général que si on ne s'était point mêlé de l'expliquer.

198. D'autres fois les philosophes, voulant découvrir l'essence de chaque être particulier, représentent certain amas de qualités dont ils font un amas d'idées qu'ils appellent *définition*; supposant que tout ce qui est exprimé dans cette définition est l'*essence* de la chose, ou que tout ce qui n'y est point exprimé n'est point l'*essence* de cette chose; sur quoi il se présente à faire une observation importante.

199. L'objet de cet amas d'idées qui forment une définition, n'est pas précisément hors de notre pensée tel qu'il est dans notre pensée. Ainsi, l'amas d'idées qui forment la définition d'un globe, c'est-à-dire d'une figure parfaitement ronde, et dont la superficie est partout très-également éloignée d'un certain point qu'on nomme *centre*; cet objet, dis-je, n'est pas hors de nous, tel que nous le représente cet

amas d'idées, puisqu'il n'existe point de globe dont la rondeur soit parfaite, et dont tous les points dans sa superficie soient en effet très-également éloignés du centre. Cette essence du globe, qui est l'objet de ma pensée quand je définis un globe, n'est donc pas un objet qui soit, hors de ma pensée, précisément tel qu'il est dans ma pensée. De même, quand on a défini si longtemps la terre que nous habitons un *globe* composé *de terre et d'eau,* tout cet amas d'idées ou de qualités n'était pas réellement, hors de notre esprit, tel qu'il était dans notre esprit; puisqu'il s'est trouvé, selon les observations de l'Académie des sciences de Paris (année 1713), que la terre que nous habitons n'était point un *globe,* mais un ovale. (On la croit maintenant un sphéroïde aplati vers les pôles.) De même encore à l'égard de l'homme, qu'on définit un *animal raisonnable,* cette essence de l'homme, qui est ici l'objet de ma pensée, n'est pas, hors de moi, précisément telle qu'elle est dans ma pensée; car, si elle l'était précisément, elle existerait, hors de moi, telle qu'elle est dans ma pensée, sans qu'il fût possible d'y ajouter rien ou d'en diminuer rien; cependant, non-seulement on peut, mais on doit ajouter quelque chose à cette définition pour la rendre conforme à ce qu'est l'homme hors de ma pensée; car il est non-seulement *animal raisonnable,* mais encore il est raisonnable de telle figure. Par là, si on se représentait un animal raisonnable sous la figure d'un ours ou d'un hanneton, on ne se représenterait point l'homme tel qu'il est réellement hors de notre esprit, nulle essence d'homme n'existant réellement sous la figure d'un ours ou d'un hanneton, et même nous ne voyons pas comment elle y pourrait naturellement subsister.

200. Je sais qu'on a coutume de dire que la figure de l'homme n'est que sa propriété et non pas son essence; mais je demande si l'homme, tel que Dieu l'a fait réellement, peut se trouver sans cette propriété? Il est évident que non. Elle est donc nécessairement attachée à l'homme tel que

Dieu l'a fait. La définition d'animal raisonnable ne représente donc pas exactement tout l'homme tel qu'il existe réellement.

201. De plus, si cette propriété n'appartient pas réellement à l'essence de l'homme, pourquoi les monstres dont on a vu des femmes accoucher sont-ils déclarés, par leur figure seule, ne pouvoir être des hommes? Pourquoi n'attend-on pas qu'ils aient l'âge de raisonner pour juger s'ils sont des animaux raisonnables? D'un autre côté, pourquoi la seule figure humaine fait-elle juger qu'un imbécille est homme, bien qu'on ne l'ait jamais entendu raisonner? La figure, la taille, une certaine constitution corporelle est donc de l'essence réelle de l'homme, et l'homme est donc réellement quelque autre chose que ce qui est exprimé dans sa définition.

202. L'essence que nous avons dans notre esprit par la *définition*, et que nous appellerons désormais *essence représentée* (parce qu'elle n'est autre chose que la représentation que se fait notre esprit de ce que nous jugeons être de plus particulier et de plus intime dans les choses qui sont hors de nous), cette essence représentée, dis-je, n'est donc pas l'essence que j'appellerai désormais réelle, car celle-ci consiste dans un amas intime de qualités, qui ne pouvant pas toujours être aperçues, démêlées ou exprimées, n'est pas précisément ni ce qui s'exprime par la définition, ni cette essence *représentée* par la définition, que quelques-uns pourraient confondre avec l'essence *réelle*. Les philosophes ont pourtant coutume de les distinguer sous les noms, l'une, d'*essence métaphysique*, et l'autre, *physique*. Pour profiter de leur distinction, qui est si importante, tous doivent se souvenir que l'essence métaphysique n'est qu'une pensée qu'ils se forment à eux-mêmes, souvent l'un d'une façon et l'autre de l'autre, comme on le voit par les définitions toutes différentes d'une même chose, formées selon les idées particulières qu'ils en ont conçues chacun de leur côté. Or, ce qu'ils

en ont conçu n'étant pas toujours conforme à la nature intime, réelle et totale de la chose, l'essence métaphysique est, ordinairement parlant, beaucoup moins la nature de la chose que l'idée que chacun s'en forme. Avec cette réflexion, quelques-uns doivent rabattre de la haute estime qu'ils ont de l'essence métaphysique, s'ils ne veulent s'exposer à prendre une idée pour une réalité.

CHAPITRE III.

De deux notions de l'*essence* attribuées l'une à Platon et l'autre à Descartes.

203. La première et la plus ancienne de ces opinions est celle qu'on attribue à Platon, savoir : que l'*essence de chaque chose est par elle-même éternelle et immuable*. Examinons de près quel est le sens légitime de ces termes, qui ne peuvent s'entendre que d'une essence *réelle* ou d'une essence *représentée*.

204. Si on les entend d'une essence réelle, on parle d'une chose existante réellement en quelque temps que ce soit : présent, passé ou avenir. Or, je ne sache point d'être existant par lui-même, éternel et immuable, sinon Dieu, qui a créé tous les autres dans le temps et à sa volonté, et, par là, il n'y a aussi d'essence qui soit éternelle et immuable que celle de Dieu. Si c'est que Platon s'imaginait que les essences existantes de toutes choses étaient de soi éternelles, comme l'est celle de Dieu, il aurait enseigné une fausseté également impie et manifeste, dont l'expression seule doit nous paraître dangereuse, au lieu de la faire valoir.

205. De plus, dire que l'essence réelle est immuable, c'est dire que Dieu même ne peut altérer en rien les choses existantes telles qu'il les a faites (car c'est là ce que nous appelons *essence réelle*). Or, que Dieu ne puisse rien changer aux choses

qu'il a faites ni les faire autrement, c'est ce qui paraît encore insoutenable : c'est donner, sans raison, des bornes à la toute-puissance divine. On ne peut donc pas dire, en ce sens-là, que l'essence réelle des choses, telles que Dieu les a faites, soit *immuable.*

206. On ne peut pas dire avec plus de raison, que l'essence des choses est immuable et éternelle, au sens que se figurent quelques-uns, savoir : qu'il n'y a qu'un certain nombre d'essences ou de modèles de choses selon lesquels tous les êtres sont formés, et à quoi il faut que tout ce qui est possible se rapporte ; en sorte que Dieu même ne pourrait rien faire au delà de ce nombre déterminé d'essences ; car ce serait là donner de nouveau à la toute-puissance de Dieu des bornes qu'elle ne peut avoir.

207. Il ne reste donc qu'à examiner si l'éternité et l'immutabilité d'essence conviennent à l'essence représentée et métaphysique, laquelle consiste dans l'idée et le jugement particulier que nous formons sur l'essence des choses, comme quand nous jugeons que l'essence d'un homme est d'être animal raisonnable. Or, en supposant que l'essence soit telle pensée ou tel jugement, l'essence ne saurait être dite immuable ni éternelle, puisque ce jugement et cette pensée ne le sont pas. (N. 202.)

208. Si l'on veut dire seulement que ce que nous appelons *homme* n'a jamais pu être qu'*animal raisonnable,* comme ce que nous appelons *triangle* n'a jamais pu être qu'une figure composée de trois lignes et de trois angles, la proposition sera très-vraie, et d'une vérité si évidente, qu'il semblera puéril de faire valoir, sous des termes mystérieux, ce qui de soi-même saute aux yeux de tout le monde ; car, il est bien clair que si *animal raisonnable* est ce que nous appelons *homme,* l'homme n'a jamais pu être qu'un animal raisonnable. *Homme* et *animal raisonnable* signifiant ici précisément la même idée : dire que l'homme n'a jamais pu être qu'*animal raisonnable,* c'est dire uniquement que l'*homme* n'a ja-

mais pu être que l'*homme,* et que l'*animal raisonnable* n'a jamais pu être que l'*animal raisonnable,* ou, si vous voulez, c'est dire que *telle chose* ou *telle idée* n'a jamais pu être que *telle chose* ou *telle idée.*

209. Mais de savoir si telle idée ou tel jugement que je me suis formé d'une chose existante hors de moi, ou si telle *essence représentée* dans mon esprit ne peut et ne doit pas changer par rapport à l'essence réelle existante au dehors, que je veux actuellement me représenter, et à laquelle elle n'est pas toujours conforme; c'est ce qui ne saurait être un véritable sujet de dispute. Il est clair qu'il faut changer un jugement quand il ne se trouve pas vrai, quitter une définition défectueuse pour une définition juste, et enfin une essence mal représentée pour une essence bien représentée. A prendre la chose de ce biais, il est évident que rien n'est moins immuable que l'essence.

210. C'est peut-être sur cela qu'il s'est élevé une opinion directement opposée à celle des Platoniciens, et qui est, dit-on, celle de Descartes, savoir: que l'essence des choses est si peu immuable que Dieu la peut changer comme il lui plaît pour faire de chaque essence une tout autre essence. Ainsi, bien que l'essence d'une montagne soit d'avoir une vallée, Dieu néanmoins peut très-bien, selon ces philosophes, faire une montagne sans vallée. C'est là donner dans un autre excès qui fait un pur verbiage, et j'admire qu'on puisse l'attribuer à Descartes, sans entreprendre de le rendre ridicule; car enfin une montagne sans vallée est une montagne qui n'est point montagne, et qui ne le saurait être, puisque nous appelons *montagne* une terre élevée dont le bas s'appelle *vallée;* il faudrait donc alors que Dieu *pût faire ce qui ne se peut faire.* Or, parler ainsi c'est dire des mots qui ne forment nul sens et nulle idée, et qui, au contraire, détruisent toute idée et toute raison. Il se trouve ainsi, dans ce qu'ont avancé, au sujet de l'essence, d'anciens et de nouveaux philosophes, une confusion de mots qui a causé, en

divers temps, différentes confusions d'idées dont il faut également revenir pour démêler les premières vérités que nous pouvons découvrir au sujet de l'essence.

CHAPITRE IV.

Des choses dites avoir même essence.

211. Nous concevons clairement que Dieu pourrait faire tous les êtres autrement qu'ils n'existent ; non pas au sens qu'un même être pût au même temps exister de telle manière et ne point exister de telle manière ; cette supposition se détruirait elle-même : mais au sens, qu'au lieu de cet être que nous appelons en particulier *homme*, Dieu pouvait faire un être, qui, avec toutes les prérogatives de l'homme, en aurait beaucoup d'autres : par exemple, qui aurait plus de cinq sortes de sens, pour éprouver des perceptions dont nous sommes incapables, ou qui pourrait en un instant faire cent lieues, ou qui n'aurait pas besoin de la nourriture ordinaire; enfin qui aurait mille autres facultés semblables.

D'ailleurs, comme cet être aurait eu des prérogatives de surérogation à ce que nous appelons communément *homme* ; Dieu pourrait faire aussi un être qui aurait quelques prérogatives de l'homme, sans les avoir toutes : par exemple, un être qui n'aurait jamais eu plus de connaissances que n'en a un enfant de deux ans, et dont l'esprit n'aurait jamais été capable d'aucun raisonnement formel.

212. Dans la supposition de ces deux nouvelles sortes d'êtres qui auraient quelque chose de semblable, et quelque chose de dissemblable à la sorte d'être, qui est l'homme tel que Dieu l'a fait, on disputerait si ces trois sortes d'êtres auraient une même essence ou une essence différente : s'ils auraient une même essence d'homme commune à tous les

trois, ou s'ils auraient chacun une essence particulière. Cependant la dispute roulerait uniquement sur des mots, pour savoir ce qn'on voudrait appeler *même essence*, ou *essence de l'homme*. Supposé d'ailleurs qu'on fût convenu d'appeler *essence de l'homme* tout ce qui est *animal raisonnable*, la dispute tomberait alors sur d'autres mots : pour savoir ce qu'on entend par *animal raisonnable* ; et si le mot *animal* doit s'appliquer à un être qui aurait l'usage de plus de cinq sortes de sens, sans avoir besoin de nourriture ; ou si le mot *raisonnable* pourrait s'appliquer à un être incapable, comme nous le supposons, d'un raisonnement formel, quoique d'ailleurs il fût (selon la supposition) de la même constitution physique qu'un enfant de deux ans, qui au fond a une âme raisonnable. La contestation, dis-je, roulerait uniquement sur le mot; et personne, de côté ni d'autre, ne se méprendrait, sinon dans le mot : l'un disant que ces trois sortes d'êtres seraient *différentes essences*, et l'autre disant que ces trois êtres ne font qu'une *essence*. Car les disputants auraient tous les mêmes idées exprimées dans la supposition ; reconnaissant ce qu'elle admet de semblable ou de dissemblable, dans les trois sortes d'êtres dont on parle. Ainsi ayant tous les mêmes idées, ils ne disputeraient donc plus que de mots, pour savoir quels noms il convient d'appliquer à ces idées, auxquelles l'un voudrait appliquer les noms d'*unité d'essence*, et les autres, les noms de *variété d'essence*. Afin d'ôter de pareils embarras de mots, qui surviennent si souvent au sujet de l'*essence*, et pour former là-dessus des notions qui soient autant de premières vérités, il ne faut qu'avoir présent à l'esprit les points suivants :

213. 1°. L'essence réelle de chaque chose n'est que la chose même, telle qu'il a plu à Dieu de la faire. 2°. Au lieu de cette chose, Dieu en pouvait faire une autre qui participât plus ou moins aux qualités de la première. 3°. Quand Dieu a fait une chose ou un être avec certaines qualités ou pré-

rogatives, dans lesquelles consiste cette chose et l'essence de cette chose, on ne peut pas supposer que Dieu fasse la même chose sans y mettre les mêmes qualités, les mêmes prérogatives et la même essence; puisqu'alors il ferait cette chose et ne la ferait pas; ce qu'on ne peut dire avec une ombre de sens. 4°. L'essence qui n'est que la constitution des choses telles que Dieu les a faites, est d'ordinaire impénétrable à nos sens et à notre esprit, au moins dans toute son étendue. 5°. L'essence représentée qui est l'idée des diverses qualités principales aperçues par nous dans un objet existant hors de nous, est attachée par l'usage à un certain nom : en sorte que, s'il manque assez de ces qualités pour faire changer de nom à leur amas, l'essence n'est plus censée la même.

CHAPITRE V.

Observations sur l'idée de même essence.

214. L'usage en déterminant le nom qui devait s'appliquer à une chose par certaines circonstances ou qualités de la chose même, n'a pas déterminé toujours précisément jusqu'à quel changement de ces circonstances la chose doit conserver le même nom : ce qui donne à divers esprits un embarras assez frivole, au sujet de l'essence. Ainsi, bien qu'on ait ôté à une orange son écorce, l'usage lui laisse encore le nom d'orange; ce qui fait aussi juger communément que l'essence de l'orange n'est point alors changée; mais si en la pressant on vient à en séparer le jus, comme on en a séparé l'écorce en la rognant, tous conviennent qu'alors ce ne serait plus là cette orange. Cependant, par rapport à ce qu'elle était d'abord, sa constitution n'a pas changé moins réellement en lui ôtant l'écorce qu'en lui ôtant le jus; mais, au premier cas, le nom d'orage est demeuré, et dans l'autre, il n'est pas demeuré.

C'est ce changement arbitraire de nom que l'on prend, à moins qu'on n'y fasse attention, pour un changement d'essence : ce qui vérifie que nous attachons l'idée d'*essence d'une même chose* ou *de même essence* à certaines qualités sensibles attachées elles-mêmes, par l'usage, arbitrairement à un nom.

215. — 2°. L'essence représentée convient à plusieurs individus, et, sous ce regard, on lui donne le nom d'*espèce*, parce que résultant de l'idée d'un amas de certaines qualités sensibles, auquel amas nous avons attaché un certain nom, et ce même nom avec ces mêmes qualités convenant à plusieurs individus, il est clair que par là ils se trouvent avoir une même essence représentée ; mais l'essence réelle ou individuelle n'étant que la constitution réelle de chaque être, qui, dans cette constitution, a quelque chose de particulier qui le distingue de tout autre être, il est clair encore que l'essence réelle ne saurait convenir qu'à un seul être et qu'à une seule chose.

216. Ainsi, lorsque nous nous représentons l'essence d'un cercle ou d'un triangle par une idée abstraite, et que nous jugeons que tout cercle ou triangle est réellement et hors de nous tel qu'il est alors représenté dans notre esprit, c'est un abus par lequel nous confondons l'essence réelle avec l'essence représentée, puisque réellement il n'existe point de cercle indépendamment de la matière, ni de cercle existant matériellement qui soit parfaitement rond, tel qu'il est dans notre pensée par une idée abstraite (N. 49), laquelle fait, comme nous avons dit, l'*essence représentée* ou l'*espèce*. L'essence d'un cercle réelle et existante hors de nous, n'est donc que le fer ou le bois ou l'encre qui existe en figure de cercle, laquelle n'est jamais parfaitement ronde, et qui fait un cercle existant en particulier, différent de tout autre cercle particulier existant. C'est donc une erreur manifeste que de donner une essence réelle à des idées abstraites ou essences représentées, qui n'ont nulle autre existence que la

substance de notre âme, dont elles ne sont que les pensées ou modifications.

Peut-être s'étonnera-t-on que j'insiste sur des choses qui sont par elles-mêmes évidentes, quand on les regarde un peu de près et dans leur vrai jour; mais, bien que cet éclaircissement ne consiste que dans des mots ou des idées à démêler, il dissipera les difficultés qui ont souvent embarrassé ou même agité les esprits au sujet de l'essence. C'est là, si je ne me trompe, le fondement d'une philosophie idéale, qui voudrait devenir à la mode aux dépens de la réalité et des premières vérités que nous devons admettre touchant l'essence des êtres.

CHAPITRE VI.

Examen de la manière dont la définition explique la nature ou l'essence des choses.

217. La principale difficulté qui se trouve à bien comprendre ce que c'est que *nature*, c'est l'ambiguité de ce mot, ou les différentes idées qui y sont attachées.

Il signifie 1°. l'assemblage de tous les êtres que l'esprit humain est capable de connaître; 2°. le principe universel qui les forme et qui les conduit : ce principe au fond n'est autre que Dieu désigné par le mot de *nature*, en tant qu'il est le principe du mouvement dans tout ce qui nous frappe par le moyen de nos sens. 3°. Il signifie la constitution particulière et intime qui fait chaque être en particulier ce qu'il est; 4°. la disposition qui se trouve dans les êtres indépendamment de toute industrie ou de la volonté humaine, et, en ce sens-là, ce qui est naturel est opposé à l'artificiel : ainsi disons-nous que la chute de l'eau qui tombe d'un torrent est naturelle, et que la chute de l'eau qui tombe dans une cascade de jardin est artificielle, en tant qu'elle a été disposée

par l'industrie humaine à tomber de la sorte ; nous en parlerons ailleurs plus au long. 5°. Enfin, le mot *nature* signifie l'idée que nous nous formons de ce que nous jugeons de plus intime en chaque chose, et que nous exprimons par la définition ; c'est ce qui s'appelle, dans les écoles (comme j'ai dit), *essence métaphysique*, et ce que nous avons appelé *essence représentée ;* sur quoi on peut faire les réflexions suivantes :

Bien que les philosophes définissent ordinairement la définition, *un discours qui explique la nature de chaque chose*, elle explique au fond beaucoup moins la nature de la chose que la signification du mot qui indique la chose. Or, la signification d'un mot qui indique une chose, n'est rien moins que la nature totale et complète de cette chose même. Pour en être convaincu d'une manière sensible, il suffit de considérer que le nom de chaque chose a été établi par le commun des peuples, qui ne sont rien moins que philosophes, et qui n'ont prétendu, en établissant un mot, que faire distinguer parmi eux ce qu'actuellement ils ont dans l'esprit quand ils prononcent un certain mot.

218. D'ailleurs, il est évident qu'un mot, par sa signification, peut très-bien faire distinguer la chose signifiée d'avec toute autre chose, sans en atteindre ou en expliquer la nature. Par exemple, je ferai très-bien distinguer ce que j'entends par le mot *mer*, ou *la mer*, en disant que c'est *un amas d'eau salée qui occupe environ la moitié de la superficie du globe terrestre ;* mais pour la faire ainsi distinguer, je n'atteins ni n'explique pas au juste sa nature, telle que la comprend un ange ou Dieu même : preuve évidente que la définition n'explique pas la nature de la chose dans toute son étendue, mais seulement la signification des mots pour faire distinguer les objets dont nous voulons parler.

219. Nous pouvons ici, après M. Locke, faire utilement l'analyse de la méthode établie dans les écoles, de définir par le moyen du genre et de la différence : le *genre* com-

prend ce que la chose définie a de commun avec d'autres choses ; la *différence* comprend ce que la chose a de particulier, et qui ne lui est commun avec nulle autre chose. Cette méthode n'est qu'un supplément à l'énumération des diverses qualités de la chose définie : comme quand on a dit de l'homme que c'est un *animal raisonnable*, le mot *animal* renferme les qualités de *mouvant*, *vivant*, *sensible*, etc., et n'est que pour suppléer à l'énumération de ces qualités différentes.

220. Cela est si vrai que, s'il ne se trouve point de mot particulier qui exprime toutes les qualités de la chose définie, alors il faut avoir recours à l'énumération même des qualités ; par exemple, si l'on veut définir *une perle*, on ne le pourra faire en marquant simplement un genre et une différence précise, comme on en marque dans la définition de l'homme, et cela parce qu'il n'y a point de mot qui seul renferme toutes les qualités qu'une perle a de communes avec d'autres êtres. C'est ainsi que la méthode de définir par voie de genre et de différence, est le supplément ou l'abrégé de l'énumération des qualités que l'on découvre dans la chose définie ; mais ce que l'on en découvre n'étant pas toute sa nature, la définition ne se trouvera autre chose que l'explication de la vraie signification d'un mot et du sens que l'usage y a attaché, et non pas de la nature effective réelle et totale de la chose indiquée par le mot.

CHAPITRE VII.

Éclaircissement sur la différence entre la définition du mot et la définition de la chose.

221. On peut tirer de ce que j'ai dit ci-dessus une conséquence qui aura besoin d'être éclaircie, savoir : que toutes les définitions d'une chose n'étant que des explications du

mot qui la signifie, il n'y aurait plus de différence entre définir la chose et définir le mot; puisque définir un mot n'est qu'expliquer sa signification, et que définir une chose n'est, selon nos principes, qu'expliquer le mot qui la signifie.

222. Je réponds qu'il ne laisse pas de se trouver une différence très-grande entre ce qu'on appelle communément *définition* du *nom* ou du *mot*, et *définition de la chose*, bien que cette différence ne soit pas telle que plusieurs se l'imaginent. L'une et l'autre définition, à la vérité, n'est que l'explication de la signification d'un mot; mais la première est l'explication d'un mot établi par l'usage reçu, conformément aux idées qu'il a plu en général aux hommes d'y attacher, au lieu que la seconde est l'explication d'un mot supposé arbitraire, dont je me sers à mon gré sans prétendre nullement, en cette occasion, m'assujettir à l'usage établi. Ainsi, j'attache à ce mot, selon qu'il me plaît ou que j'en ai besoin, le nombre et la qualité des idées que je déclare actuellement avoir dans l'esprit. Ceci me paraît assez plausible pour n'avoir pas besoin d'une plus longue exposition.

223. Au reste, cette définition d'un mot pris même arbitrairement, peut, en un sens très-légitime, s'appeler *la nature de la chose définie;* car alors la définition exprime parfaitement la nature de la chose dont je parle et que je définis, telle que je la conçois; mais ce que je conçois alors n'est pas toujours la nature effective de la chose indiquée par ce mot selon l'usage reçu.

224. Un homme qui, ne sachant point le français, choisirait arbitrairement le *triangle* pour exprimer l'idée de *cercle* qu'il aurait actuellement dans l'esprit, et qui déclarerait: *J'entends par triangle une ligne courbe éloignée partout également d'un certain point;* il est évident que cette définition exprimerait très-bien la nature de la chose que cet homme aurait actuellement dans l'esprit, qu'il appelle *triangle*, et que nous appelons *cercle* en français; mais nous regarderions sa définition comme une simple définition de *mot*,

parce qu'il n'aurait pas défini la chose indiquée selon l'usage reçu par le mot *triangle*.

225. Sur cela il est bon d'observer encore que cette nature (exprimée par la définition d'un mot, quel qu'il soit), étant supposée une fois, on en tire des conséquences dont le tissu forme une science aussi véritable que la géométrie, qui a uniquement pour base la définition des mots. Tout géomètre commence par dire : j'entends par le mot *point*, telle chose ; par la *ligne*, telle autre chose, et de cette définition de mots (qui sont autant de natures que l'esprit forme à son gré), on parvient aux connaissances les plus profondes, aux conséquences les plus éloignées, et aux démonstrations les plus infaillibles et les plus évidentes. Mais il faut toujours se souvenir que ce sont là des vérités qui n'ont pour fondement que des natures idéales de ce qu'on s'est mis arbitrairement dans l'esprit, sans que cela montre ou enseigne rien de la nature existante et réelle des choses.

CHAPITRE VIII.

Des propriétés.

226. Les philosophes ont coutume d'appeler *propriété* d'une chose, *ce qui n'est pas son essence, mais ce qui coule et est déduit de son essence*. Tâchons à démêler exactement le sens de cette définition, pour y découvrir de nouveau une première vérité qui est souvent méconnue.

Ce qu'on marque dans la définition de la *propriété*, qu'elle est *ce qui coule* ou *se déduit de l'essence*, ne peut s'entendre de l'essence réelle et physique. Supposé, par exemple, ce qu'on dit d'ordinaire, que d'être capable d'admirer *soit une propriété de* l'homme ; cette *capacité d'admirer* est aussi intime et nécessaire à l'homme dans sa constitution physique et

réelle que son essence même, qui est d'être *animal raisonnable :* en sorte que réellement il n'est pas plutôt ni plus véritablement *animal raisonnable,* qu'il est *capable d'admirer ;* et autant que vous détruisez réellement de cette qualité *capable d'admirer,* autant à mesure détruisez-vous réellement de celle-ci, *animal raisonnable :* puisque réellement tout ce qui est *animal raisonnable* est nécessairement *capable d'admirer ;* et tout ce qui est capable d'admirer est nécessairement animal raisonnable.

227. La différence de la propriété d'avec l'essence n'est donc point dans la constitution réelle des êtres, mais dans la manière dont nous concevons leurs qualités nécessaires. Celle qui se présente d'abord et la première à notre esprit, nous la regardons comme l'*essence ;* et celle qui ne s'y présente pas si tôt ni si aisément, nous la regardons comme *propriété.*

De savoir si par divers rapports, ou du moins par rapport à divers esprits, ce qui est regardé comme l'*essence* ne pourrait pas être regardé comme *propriété,* c'est de quoi je ne voudrais pas répondre. Il se peut faire aisément que, parmi diverses qualités également nécessaires et unies ensemble dans un même être, l'une se présente la première à certains esprits, et l'autre la première à d'autres esprits : en ce cas, ce qui est *essence* pour les uns ne sera que *propriété* pour les autres ; ce qui fera dans le fond une distinction ou une dispute assez inutile. En effet, puisque la qualité qui fait la *propriété* et celle qui fait l'*essence* se trouvent nécessairement unies, je trouverai également, et que l'essence se conclut de la propriété, et que la propriété se conclut de l'essence : le reste ne vaut donc pas la peine d'arrêter des esprits raisonnables. En voici un exemple :

Si l'on veut donner pour essence au *diamant* d'être extraordinairement dur, et pour *propriété* de pouvoir résister à de violents coups de marteau, je ne m'y opposerai point ; mais s'il me vient à l'esprit de lui mettre pour *essence* de ré-

sister à de violents coups de marteau, et pour *propriété* d'être extrêmement dur, quel droit aura-t-on de s'y opposer? On me dira que c'est qu'on conçoit la dureté dans le diamant avant la disposition de résister au marteau : et moi je dirai que j'ai expérimenté d'abord, et par conséquent que j'ai conçu en premier lieu dans le diamant la disposition de résister aux coups de marteau, et que par là j'en ai conclu sa dureté, laquelle, sous ce rapport, n'est connue qu'en second lieu. Dans cette curieuse dispute, je demande qui aura plus de raison de mon adversaire ou de moi? De part et d'autre, ce sera une dissertation qui ne peut se terminer sensément qu'en reconnaissant que la propriété est l'essence et l'essence est la propriété; puisqu'au fond être dur et être propre à résister à des coups de marteau sont absolument la même chose sous deux regards différents : l'un n'a de prérogatives par rapport à l'autre, que celle qu'il plaît au hasard ou à mon imagination de lui attribuer; et c'est tout ce qui suffit pour discerner l'*essence* d'avec la *propriété*. Mais si ce discernement est aussi peu important que nous le disons, valait-il la peine de nous arrêter? oui : l'occupation la plus judicieuse d'une vraie philosophie est de dissiper les embarras et les frivoles difficultés d'une partie des philosophes.

CHAPITRE IX.

Des qualités.

228. Ce mot *qualité* est encore sujet à causer beaucoup de vaines difficultés lorsqu'on le prend, dans le sens le plus général, pour les attributs réels d'une chose, c'est-à-dire pour les particularités habituelles qui s'y rencontrent effectivement : alors certaines qualités sont l'essence de la chose, et d'autres ne le sont pas. Ainsi, être raisonnable et capable

d'admirer sont des qualités réellement essentielles à l'homme : au contraire d'être enjoué, d'être poëte, d'être peintre, d'être grand, ce sont des qualités qui ne se trouveront point de l'essence de l'homme, en supposant qu'elle consiste uniquement à être animal raisonnable.

229. Je ne crois pas nécessaire d'observer que tout ce qu'on appelle *modifications* ou *manières d'être* ne sont autre chose que des qualités, avec cette différence que le mot *qualité* se confond peut-être plus communément avec l'*essence* des choses que le terme *modification* : car celui-ci marque plus expressément que l'on suppose déjà l'essence de la chose tellement constituée, que tout ce qui y survient de modification pourrait n'y survenir pas, sans que la chose cessât d'être ce qu'elle est et ce qu'on la suppose être essentiellement. Ainsi, en supposant que l'essence de l'homme est d'être animal raisonnable, cette essence subsistera toujours, soit qu'on y fasse survenir ou non la qualité de poëte ou de peintre, puisque évidemment ce ne sont là que de simples modifications non essentielles : de même, en supposant que l'essence du diamant est d'être très-dur, et d'être très-brillant après qu'il a été taillé, la qualité de rouge ou de jaune ne seront à son égard que de simples modifications.

230. Parmi les qualités, il en est dont l'alternative fait l'essence d'une chose, bien que chacune de ces qualités prise en particulier ne fasse point du tout cette essence. Ainsi, bien que ce soit une pure modification à la matière d'être dans le mouvement plutôt que dans le repos, ce n'est pas une simple modification, mais une qualité essentielle que cette *alternative* d'être ou dans le repos ou dans le mouvement.

231. Je parlerai ailleurs de ce qui regarde les qualités par rapport au lieu où elles résident, pour examiner si certaines qualités, comme la figure et la couleur, sont dans l'objet extérieur qui nous frappe, ou dans nous-mêmes qui en sommes frappés.

CHAPITRE X.

De l'unité ou multiplicité des êtres.

On appelle *unité* ce qui fait qu'un être est dit *un*, et non plusieurs : la notion de l'*unité* est un de ces points d'ailleurs où les plus habiles ont coutume d'avouer que l'esprit se perd, supposant qu'il est impossible de le bien expliquer.

232. Je tombe d'accord avec eux qu'il est difficile d'expliquer ce que c'est qu'*unité* : j'ajoute qu'il est impossible de l'expliquer; mais pourquoi? Est-ce parce qu'il est difficile ou impossible de la concevoir? Tout au contraire; c'est parce rien n'est si facile. Comme c'est l'idée la plus simple et qui est venue peut-être la première à l'esprit, savoir que j'étais *un* et non pas *deux* hommes, j'ai attaché d'abord à cette idée un terme qui, exprimant l'idée la plus simple et la plus aisée, ne saurait par conséquent être expliqué. L'explication consiste à développer une idée par l'analyse des idées plus simples dont elle est composée; or, toute idée qui est parfaitement simple ne saurait être développée par une idée plus simple, et par conséquent ne saurait être expliquée. Je puis très-bien expliquer à qui ne le saura pas ce que c'est que *mille*, disant que c'est dix fois cent, et lui expliquer *cent*, lui disant que c'est dix fois dix; et s'il ignore ce que c'est que *dix*, le lui expliquer encore en lui montrant sur ses dix doigts dix unités, et une unité à chaque doigt : mais s'il demande que je lui explique ce que c'est que d'être *un* et une *unité*, alors toute mon explication, et celle du plus ingénieux homme du monde, tarit tout à coup, parce qu'il n'y a plus rien à expliquer, n'y ayant plus d'idées composées, et par conséquent plus rien qui puisse faire une idée et une expression plus nette et plus aisée que celle d'unité.

En effet, quand vous aurez défini l'*unité* avec le commun des philosophes, *ce qui, n'étant point divisé en soi, est divisé*

de toute autre chose, il ne se trouvera dans cette définition aucune idée plus claire ni plus distincte que l'unité même qui est définie. Or, si l'idée de la chose ne devient pas plus claire par l'explication, ce n'est point là une explication, ni par conséquent une définition; la définition n'étant qu'un discours qui explique la nature d'une chose.

233. D'ailleurs, qu'aucun des termes ou idées de la définition ne soit plus clair que le terme même d'*unité*, c'est ce qui paraît évident. Sais-je mieux ce que c'est que d'*être divisé de toute autre chose, sans être divisé en soi-même,* que je ne sais ce que c'est qu'*unité?* Et ne peut-on pas demander avec autant de raison et de besoin ce que c'est que *de n'être point divisé en soi-même,* que l'on demande ce que c'est que d'être *un?* N'est-il pas même plus difficile de démêler le premier que le second? oui, sans doute; la plupart des hommes ne comprendront pas seulement ce qu'on leur veut dire quand on leur parlera de ce qui n'est point divisé en soi; et s'ils viennent jamais à le bien comprendre, ils ne pourraient jamais mieux l'expliquer qu'en disant que *n'être point divisé en soi-même c'est être un.* Que si l'on veut aller au delà, il est manifeste qu'on embrouillera plus la chose qu'on ne l'éclaircira, parce que l'idée (comme je l'ai déjà dit) la plus simple et la plus aisée que nous puissions former est celle d'*unité,* et elle ne saurait être exposée que par des expressions plus composées et plus obscures, et par conséquent l'idée d'unité ne se peut expliquer ni se définir.

234. Mais si l'idée de l'unité est si aisée, pourquoi demande-t-on tous les jours ce que c'est, et en quoi elle consiste? A cela je réponds que l'on s'embarrasse mal à propos. Est-il rien de plus frivole que de s'efforcer à rendre plus clair ce qui est souverainement clair? Quelle est en nous la souveraine clarté, la source de toutes les autres, et que tout le monde convient être telle? c'est le sentiment et la connaissance qu'on a de sa propre existence, laquelle fait dire à chacun de nous, avec une souveraine clarté, *j'existe, je*

suis, je pense. Or, cette connaissance est, en un sens, la même que celle-ci, ou du moins elle la renferme : Je suis *un*, et non pas *deux;* Je suis *moi* seulement, et non pas un autre : car qui dit *moi* dit *un* qui exclut un autre en moi, et dit *un* qui n'est pas deux. Trouver de la difficulté sur ce point, c'est en trouver à dire : *ce qui est telle chose est telle chose;* et c'est former une difficulté puérile, ou plutôt un discours insensé. Comme donc nul ne peut méconnaître le sentiment de sa propre existence pour une première vérité, c'est également une première vérité que le sentiment de l'unité dans sa propre personne.

235. J'ai donc ainsi l'idée la plus claire et la plus intime de l'unité et de la pluralité qui lui est opposée. La chose en soi ne peut avoir nul embarras pour qui veut bien ne la pas embarrasser.

236. Mais une réflexion importante qu'auraient pu faire les philosophes, au lieu de rechercher vainement la nature de l'unité qui nous est nécessairement connue, c'est que cette unité ne convient qu'à des êtres tels que le mien (dont j'ai le sentiment intime par ma propre existence). Il n'y a que *moi*, dis-je, et les autres semblables à moi qui puissent être véritablement, proprement et formellement *un*, puisque l'unité prise de la sorte exclut, dans chaque être où elle se trouve, toute division même possible.

237. En effet, je ne puis sans folie penser de mon être et de ce que j'appelle *moi* qu'il puisse être divisé, car ce *moi*, s'il pouvait être divisé en deux, serait *moi*, et ne serait plus *moi*. Il le serait, puisqu'on le suppose; et ne le serait pas, puisque chacune des deux parties devenant alors indépendante de l'autre, l'une pourrait penser sans que l'autre pensât; c'est-à-dire que je penserais et que je ne penserais pas au même temps, ce qui détruit toute idée de *moi* et de *moi-même*.

Au reste ce *moi*, et tous les êtres semblables à ce *moi*, en qui je conçois nécessairement l'*unité*, et où je ne puis

concevoir de division sans détruire tout ce qu'ils sont et toute l'idée que j'en puis avoir, c'est ce que j'appelle un être *immatériel* ou *spirituel* : en sorte que détruisant son unité, vous détruisez tout ce qu'il est, et toute l'idée de son être. Partagez une pensée, une âme ou un esprit en deux, il n'y a plus de pensée, plus d'âme, plus d'esprit; car qui peut concevoir la moitié, le tiers, le quart d'une pensée, d'une âme, d'un esprit? De plus cette indivisibilité m'est évidente, par le sentiment intime de ce que je suis; et j'apprends encore par la force du même sentiment, que ce que j'appelle *moi*, n'est pas proprement ce que j'appelle *mon corps;* ce corps pouvant être divisé et d'avec moi et en lui-même : au lieu que *moi*, je ne puis être divisé de moi-même.

238. La substance de ce qui est actuellement mon corps peut se diviser d'avec moi; car puisque visiblement je puis être sans pieds ou sans mains, je dois concevoir que mon âme, par sa nature, pourrait absolument être aussi sans chacune des autres parties de mon corps; fût-ce le cerveau et le cœur, qui au fond ne sont que de la matière, comme mon pied et ma main.

D'ailleurs pourrait-on supposer que je suis attaché à cette partie qu'on appelle *cœur* ou *cerveau?* L'un et l'autre n'étant qu'un amas de diverses parties de matière qui se dissipent et se réparent continuellement par la nutrition, c'est-à-dire qui se succèdent continuellement les unes aux autres; cet amas qui forme actuellement ce que j'appelle mon *cœur*, sera remplacé par un autre amas d'ici à un temps : la substance actuelle de mon cerveau et de mon cœur sera donc alors dissipée, et tout à fait hors de moi; et *moi* cependant je subsisterai. Ce *moi* n'est donc attaché essentiellement à aucune partie particulière d'une substance divisible.

239. Il s'ensuit de là manifestement que nulle portion du corps auquel je suis et je parais attaché, n'est d'une nature semblable à *moi;* car il ne consiste point comme *moi* dans l'unité : toute sa substance et tout ce qu'il est, pouvant

aussi bien être *deux* ou *trois*, qu'*un*. Une partie de matière peut cesser d'être une, sans cesser d'être ce qu'elle est en soi.

240. Une goutte d'eau est *une* : la même substance de cette goutte d'eau sans être altérée en rien, sera si je veux *deux* gouttes. Toutes les autres *unités* ou *pluralités* à l'égard du corps et de la matière, sont de ce caractère. On appelle *un* dans la matière, ce qu'il nous plaît d'y regarder comme le terme d'une de nos idées: mais s'il nous plaît de regarder le même objet comme faisant divers termes de nos idées, ce qui était *un*, sera *plusieurs*. Ainsi une maison est *une*, parce qu'elle est l'objet ou le terme d'une idée totale, à laquelle on donne le nom de *maison*; et cette même maison considérée comme terme de diverses idées, par lesquelles j'y distingue tantôt tel appartement, tantôt telle pierre, tantôt telle poutre, etc., n'est plus alors une unité, mais un amas d'unités, et se trouve *multiplicité* autant qu'*unité*; parce qu'étant substantiellement divisible, elle peut se trouver divisée, sans cesser d'être ce qu'elle est dans sa substance.

241. La substance d'une montagne est de la sorte une et plusieurs, selon qu'il plaît à l'imagination de la considérer et de la nommer. La regardant dans tout son amas, on l'appelle *une*; mais la regardant dans les parties qui forment sa substance, elle devient *plusieurs*; et l'on y trouvera autant d'unités, que l'on jugera à propos d'y trouver de parties: en sorte que la même portion de matière peut, sous divers regards, être jugée et nommée *une*, aussi légitimement que *cent*; ce qu'on ne saurait imaginer d'une substance spirituelle.

CHAPITRE XI.

De l'identité et de la diversité des êtres.

242. L'identité d'une chose est ce qui fait dire qu'elle est la *même* et non une autre. Il paraît ainsi qu'*identité* et *unité* ne diffèrent point, sinon par certain regard de temps et de lieu. Une chose considérée en divers lieux ou en divers temps, se retrouvant ce qu'elle était, est alors dite la *même chose*. Si vous la considériez sans nulle différence de temps et de lieu, vous la diriez simplement *une chose* : car par rapport au même temps et au même lieu, on dit voilà *une chose*, et non voilà *la même chose*.

243. Nous concevons différemment l'identité en différents êtres. Nous trouvons une substance intelligente, toujours précisément la même, à raison de son unité ou indivisibilité; quelques modifications qu'il y survienne, telles que ses pensées ou ses sentiments. Une même âme, pour éprouver des changements d'augmentation ou de diminution de pensées ou de sentiments, n'en est pas moins précisément la même : au lieu que dans les êtres corporels, une portion de matière n'est plus dite précisément la même, quand elle reçoit continuellement augmentation ou altération dans ses modifications, telles que sa figure et son mouvement.

244. Observons que l'usage admet une *identité* de ressemblance qui se confond souvent avec la vraie identité. Par exemple, en versant d'une bouteille de vin en deux verres, on dit que dans l'un et l'autre verre, c'est le *même* vin; et en faisant deux habits d'une même pièce de drap, on dit que les deux habits sont de *même* drap. Cette identité n'est que dans la *ressemblance*, et non dans la *substance* ; puisque la substance de l'un peut se trouver détruite sans que la substance de l'autre se trouve altérée en rien. Par la res-

semblance, deux choses sont dites aussi *la même;* quand l'une succède à l'autre dans un changement imperceptible, bien que très-réel : ensorte que ce sont deux substances toutes différentes.

245. Ainsi la substance de la rivière de Seine change tous les jours imperceptiblement, et par là on dit que c'est toujours la même rivière; bien que la substance de l'eau qui forme cette rivière, change et s'écoule à chaque instant. Ainsi le vaisseau de Thésée était dit toujours le même vaisseau de Thésée; bien qu'à force d'être radoubé, il ne restât plus un seul morceau du bois dont il avait été formé d'abord. Ainsi le même corps d'un homme, à cinquante ans, n'a-t-il plus rien peut-être de la substance qui composait le même corps, quand cet homme n'avait que six mois : c'est-à-dire, qu'il n'y a souvent dans les choses matérielles, qu'une identité de ressemblance, que l'équivoque du mot fait prendre communément pour une identité de substance. Quelque mince que paraisse cette observation, on en peut voir l'importance par une réflexion de M. Bayle dans son *Dictionnaire historique*[1]. Il montre que cette *équivoque pitoyable* est le fondement de tout le fameux système de Spinosa. Admirons par là ces prétendus grands génies, qui pour aller au delà du sens commun, commencent par ne plus entendre ce qu'ils disent, dans la première proposition qu'ils font à la suite de Spinosa. M. Locke propose touchant l'identité un autre paradoxe : nous l'examinerons dans les remarques sur sa métaphysique.

246. Quelques-uns ont demandé si un point de matière très-petit, ne pourrait pas avoir une identité essentielle et permanente; en sorte qu'il fût incapable par sa nature d'être autre que tel corps. En admettant ce système, un point de matière imperceptible serait de soi l'essence ou le germe de tel être particulier, et non de tout autre être. On suppose, par exemple, que Dieu eût mis dans la seule personne d'Adam,

[1] Au mot *Spinosa,* lettre L. Voyez la note (C), à la fin de la V[e] partie.

un nombre de corpuscules, qui fussent autant de germes pour tout ce qu'il y aura jamais au monde d'hommes et de corps humains : il ne se trouve, disent-ils, nulle impossibilité dans cette hypothèse, car le plus petit point peut se diviser en plus de milliers d'autres points de plus petits en plus petits, qu'il n'y aura jamais d'hommes au monde. Chaque point étant ainsi et le germe et l'essence de chaque corps humain, il pourrait s'étendre et se dilater par des parties accessoires; et avec cela il ne quitterait rien de son essence, de son unité et de son identité.

247. Ce système a paru commode à quelques-uns pour expliquer non-seulement la nature et l'identité des corps; mais aussi leurs formes substantielles, dont on a parlé tant de siècles. Mais ces particules de matière qu'on supposerait le germe et l'essence de chaque chose, bien qu'imperceptibles, seraient toujours divisibles, puisqu'elles seraient corporelles et matérielles. Or, ces particules plus subtiles ne viendraient-elles point à se froisser, et à se diviser elles-mêmes, ne fût-ce que dans leur rencontre et leur choc mutuel? Alors l'identité et l'essence d'un même corps ne serait-elle point éparse de toutes parts? Par là, cette même particule, qui n'était que l'essence d'un corps, pourrait devenir, dans sa division, mille essences d'un même corps; ce qui ne se comprend plus.

248. Au reste si ces considérations ne nous font pas connaître l'identité et l'essence des choses, elles nous font connaître évidemment les bornes de notre esprit; car il se perd absolument dans cette divisibilité de la matière, qui s'étend à un infini qu'il nous est également impossible de comprendre et de ne pas avouer. C'est ce qui nous donne occasion de parler de l'infini.

CHAPITRE XII.

Du fini et de l'infini.

249. On dispute si naturellement nous avons l'idée de l'*infini*. Pour éclairer la question, on peut distinguer avec les scolastiques deux sortes d'*infinis*. L'un est dit *infini en puissance*, l'autre *infini absolu*. Le premier, selon ma pensée, consiste en ce qu'un être, quelque grand ou petit qu'on le suppose, soit conçu avoir encore plus de grandeur ou de petitesse qu'on ne peut concevoir, quelques degrés multipliés les uns sur les autres que l'on s'imagine. Le second infini consiste en ce qu'une chose ait actuellement et absolument tant de grandeur ou de petitesse, qu'on n'en puisse imaginer davantage. Quelques-uns, en d'autres termes qui reviennent aux miens, définissent l'infini en puissance : *ce qui étant fini dans ce qu'il est actuellement, se trouve infini dans ce qu'il pourrait être ou devenir ;* au lieu que l'infini absolu est *ce qui dans son tout actuel, est actuellement infini.*

250. Il est manifeste que nous avons naturellement l'idée du premier infini, car nous ne concevons rien de si grand que nous ne puissions ajouter dans notre pensée aux degrés de grandeur qui sont présents à notre esprit, des degrés ultérieurs de grandeur ; il en faut dire autant à proportion de la petitesse.

Pour le second infini, il semble que nous ne pouvons nous en former l'idée ; puisqu'il nous est impossible de concevoir un objet si grand que nous ne puissions, par la pensée, ajouter à la grandeur que nous avons actuellement dans l'esprit de nouveaux degrés de grandeur.

251. Vous concevez un Dieu, me dira-t-on, qui a cette infinité absolue ; mais c'est de quoi il s'agit, si je le conçois. Je conçois bien un premier être de qui il faut que les autres

aient reçu le leur; et par conséquent qui a de soi tout ce qui est dans le leur. Je conçois encore qu'il a tant de vertus et de puissance, que je ne saurais lui en attribuer un si grand nombre de degrés que je ne conçoive qu'il en a encore davantage; mais ce n'est là, si l'on y prend garde, que concevoir l'*infini en puissance;* au lieu que, pour concevoir l'*infini absolu,* il faudrait que je conçusse toute l'étendue des attributs de Dieu, et tout Dieu même, pour parler ainsi. Il faudrait que je conçusse tant d'attributs en lui que je ne pusse en imaginer plus que je n'en concevrais actuellement. Or, c'est ce que je ne puis faire, car j'éprouve en moi que je puis concevoir en Dieu des vertus et des degrés de vertus de plus en plus, et que quand j'en aurai conçu le plus grand nombre que je sois capable d'imaginer, ce sera toujours un nombre déterminé; de sorte que j'en pourrai imaginer encore davantage. Il m'est donc impossible de concevoir tant de vertus en Dieu que le nombre ou l'étendue n'en soit pas finie dans mon idée; ou bien Dieu ne serait pas plus ce que je puis concevoir; ce qui est expressément contre ce que nous jugeons et devons juger de la nature et de l'infinité de Dieu.

252. Mais quand on a une fois l'idée de *Dieu,* dira-t-on, on ne peut concevoir plus de vertus que n'en renferme cette idée? à quoi je réponds, que c'est cette idée de Dieu que nous n'avons point telle que se le figurent certains philosophes; car notre idée n'est point proportionnée à toute l'étendue de l'objet qui est Dieu. Elle est donc fausse, ajoutera-t-on, puisqu'elle n'est pas conforme à tout son objet. La conséquence n'est pas juste; une idée n'est pas fausse quand notre esprit, par elle, conçoit un objet hors de lui autant qu'il le peut concevoir, bien qu'il ne le conçoive pas dans toute l'étendue de ce qui est connaissable de cet objet. Une idée est toujours juste quand elle nous fait nettement distinguer son objet de tout autre objet, en nous représentant ce qui est en lui de particulier, comme nous l'avons dit (N. 218) parlant de la définition. S'il n'y avait d'idée juste et vraie que

celle qui nous fait connaître un objet hors de nous, selon toute l'étendue de ce qu'il est en lui-même et autant qu'il est *connaissable,* nous n'aurions aucune idée de vraie, car il n'y a que Dieu qui conçoive les objets autant qu'ils peuvent être conçus. Si nous avions en ce sens-là une *idée vraie* de Dieu, nous comprendrions Dieu autant qu'il se comprend lui-même, et notre intelligence serait infinie comme la sienne.

Mais, me répliquera-t-on, qu'est-ce donc que je conçois quand je parle de l'*infini absolu?* Il faut bien que nous le comprenions et que nous en ayons l'idée; puisque nous nous entendons nous-mêmes quand nous prononçons ce mot *infini absolu,* auquel nous attachons un autre sens qu'au mot *infini en puissance.* Or, le sens que nous attachons à l'*infini absolu* ne saurait être que l'idée même de l'*infini absolu.*

253. La réponse à l'objection est aussi facile que quelques esprits purement imaginatifs la croient impossible à donner. Par *infini absolu,* j'entends une étendue si grande que mon esprit n'y puisse rien ajouter; mais cette supposition même est fausse, car il m'est impossible de concevoir en aucun objet une si grande étendue dé perfections que je n'y puisse pas encore ajouter dans ma pensée. Lors donc que j'emploie le terme d'*infini absolu,* je veux par cette expression indiquer *une chose incompréhensible.* Quand je prononce ce mot même *incompréhensible,* j'entends ce que je dis; s'ensuit-il pour cela que je comprenne ce qui est *incompréhensible?* Non, mais ce que je dis est un mot qui indique un objet où j'avoue que je ne comprends rien; c'est ainsi que j'entends ce que je dis en prononçant le mot *infini absolu,* j'indique un objet où je ne comprends rien.

Je puis bien croire que cet infini existe effectivement, comme je puis supposer ou croire qu'il existe des choses incompréhensibles, dont je n'ai et ne puis avoir l'idée : de même qu'un aveugle-né suppose qu'il y a des couleurs, mais dont il n'a point d'idée; cependant il peut employer et il emploie quelquefois le mot *couleur* pour indiquer une chose

où il ne comprend rien. Je parle ainsi et de l'*infini absolu* et de Dieu qui est *absolument infini*, sans pouvoir comprendre son infinité absolue, mais seulement une infinité en puissance, laquelle en lui est réellement une infinité absolue dont il m'est impossible d'apercevoir les bornes, n'ayant point l'idée de ce qui est au-delà de ce que j'en conçois. Ainsi, dit M. Locke, un pilote sondant la mer avec la plus longue corde qu'il puisse trouver a bien l'idée d'une profondeur très-grande qui reste au delà de celle qu'il a mesurée; mais il n'a pas une vraie et juste idée de la profondeur précise de la mer.

M. Puffendorf (*Devoirs de l'homme,* l. I, c. 4. 55) fait sur le même sujet une réflexion qui répondrait seule à toutes les difficultés. La voici : « Quoiqu'on dise avec raison que Dieu « est infini, cette idée qu'on se fait de lui n'est pas une con« ception pleine et entière : elle marque seulement la fai« blesse de nos lumières et l'impuissance où est notre esprit « de comprendre toute la grandeur de l'essence d'un tel « être. »

254. Pour ceux qui prétendent avoir une idée de l'infini *absolu,* je leur demanderais volontiers si quand ils ont compris, par exemple, un *infini absolu* en nombre, il n'est pas possible d'y ajouter encore quelque nombre? S'ils disent qu'il n'est pas possible, leur propre conscience les démentira; et s'ils disent qu'il est possible, voilà leur prétendu *infini absolu* qui cesse de l'être; puisque j'appelle *infini absolu* une étendue à laquelle on ne puisse rien ajouter et qui ne puisse être conçue plus grande. Or, ce qui se dit de l'*infini absolu* en nombre se peut dire de tout autre *infini absolu* [1].

[1] Dans ce chapitre, le P. Buffier, sous l'influence de Locke, confond l'infini avec l'indéfini. Son infini en puissance, qu'il compare à un nombre toujours croissant, n'est autre chose que l'indéfini. Or, on n'arrive pas à l'infini par des additions successives faites à l'indéfini; entre l'indéfini et l'infini il n'y a pas seulement différence de degré, mais différence de nature. Tandis que l'indéfini est toujours susceptible de

255. Ceci nous fait voir combien sont propres à décrier la raison, ceux qui raisonnent de choses sur lesquelles ils ne disent et ne peuvent dire que des incompréhensibilités. Quel honneur se font-ils en demandant sérieusement s'il peut y avoir un infini absolu plus grand que l'autre ; ne voyant pas seulement que le mot *grand* est un terme relatif pour exprimer de combien l'une de deux choses surpasse l'autre, ou est surpassée par une mesure déterminée et connue de nous. Ainsi la grandeur des choses qui ne peuvent avoir de mesure déterminée est une grandeur qui n'est plus à la portée de notre esprit, et dans laquelle il est manifeste que nous ne concevons rien, sinon qu'elle est au-dessus de notre portée.

Mais n'est-il pas évident, dit-on, que s'il y avait une infinité d'hommes, il y aurait une infinité de cheveux plus nombreuse que l'infinité d'hommes? Je réponds que dans un nombre d'hommes borné et déterminé je vois clairement qu'il y aurait plus de cheveux que d'hommes; mais dans un nombre d'hommes infini où je ne conçois rien, je ne conçois pas davantage les attributs dont il est ou pourrait être susceptible ; par conséquent, je ne vois pas et je ne puis voir s'il est susceptible de plus ou de moins, n'ayant jamais pu vérifier le plus et le moins que par des nombres finis qui sont à la portée de mon intelligence. Rien ce me semble n'est plus propre à gâter l'esprit et à introduire de faux raisonnements que ces sortes de discussions absurdes; car en y voulant exercer sa raison, on s'accoutume à confondre des chimères avec la raison même, puis réciproquement la raison avec les chimères. Je puis dire que c'est faute de s'en tenir à cette maxime que le libertinage et la bizarrerie des opinions a

croître ou de diminuer, il est impossible d'ajouter ou de retrancher quelque chose à l'infini. L'infini absolu, c'est-à-dire le véritable infini, ne s'obtient donc pas par voie de construction, c'est une donnée immédiate et nécessaire de la raison. Nous ne nous le représentons pas, mais nous le concevons, et son idée est toujours nécessairement éveillée en nous par l'idée du fini.

inondé tant d'esprits. C'est ce qui peut faire regretter le temps que beaucoup de philosophes ont employé à raisonner.

CHAPITRE XIII.

Du *possible* et de l'*impossible*.

256. Le *possible* dans toute son étendue doit être joint à l'article de l'*infini;* car en considérant que tout ce qui est possible est tel qu'il est impossible d'en concevoir davantage, il est manifeste que par cet endroit le possible est un infini : c'est l'infinité même de la puissance de Dieu.

257. Il ne faut donc pas s'étonner, après ce que nous avons établi dans le chapitre précédent, si on ne sait que répondre à cette question : *Tout ce qui est possible peut-il exister?* Car, en prenant de la sorte le *possible* dans toute son étendue, quelque chose qu'on réponde, ce sera un abîme où notre esprit se perdra. Si l'on dit que tout ce qui est possible ne peut pas exister, dès-là même il n'est donc pas possible; et si d'ailleurs on dit que tout ce qui est possible peut exister, on peut donc supposer son existence; or, dans cette supposition, il n'y aura plus rien de possible au delà de ce qui existerait par la supposition; ce qui paraît manifestement faux. En effet, quel que soit le nombre des choses qui existeraient, il y aurait encore du possible : la toute-puisance de Dieu ne pouvant jamais être épuisée; et par conséquent tout le possible qu'on supposerait exister n'existerait pourtant pas.

258. C'est par là qu'on peut toucher au doigt la faiblesse de la prétendue démonstration sur l'existence de Dieu, laquelle a exercé tant d'esprits, soit pour la défendre, soit pour l'attaquer. La dispute subsiste peut-être encore aujourd'hui, faute de la réflexion que nous faisons ici. Lorsque Descartes

a voulu prouver l'existence de Dieu, c'est-à-dire d'un être actuellement infini, il a raisonné ainsi : *Dieu existe, s'il est possible; or, il est possible, donc il existe.*

259. Je sais les diverses réponses qu'on fait à ce raisonnement; mais il me semble que la plus courte et la plus plausible en même temps, se tire de ce que j'ai établi touchant le *possible*. Car quand on me dit qu'un être infini, en tant qu'infini absolu, *est possible,* mon esprit se perd également dans le sujet et dans l'attribut de la proposition; le terme *infini* et le terme *possible,* pris dans toute leur étendue, sont des objet qui passent par leur infinité toute la portée de mon esprit. Ainsi, n'y concevant rien, je ne sais plus qu'en nier ou qu'en affirmer. Par là encore s'aperçoit le défaut de cet autre raisonnement : *Un être infini est possible puisqu'il n'est pas impossible; et il n'est pas impossible puisque nous n'y pouvons découvrir nulle impossibilité.* La pensée d'un esprit borné comme le nôtre ne saurait être la juste mesure de tout ce qui est possible ou impossible : le possible et l'impossible dans toute leur étendue, étant infinis, passent manifestement la portée de notre connaissance, qui s'y perd et s'y confond. Il est donc clair que, par rapport à l'être infini en tant qu'infini, et à sa possibilité, notre esprit ne peut, sans témérité et sans présomption, en affirmer ou en nier quoi que ce soit.

260. Ce qui trompe quelques-uns au sujet du *possible,* c'est qu'il se peut considérer ou dans toute son étendue ou comme restreint à des choses particulières et finies dont les idées soient à la portée de notre esprit. Sous ce dernier regard nous pourrions juger de la possibilité d'un être : encore faut-il bien prendre garde aux divers sens que peut avoir le mot *possibilité* ou le mot *impossibilité* qui lui est opposé.

261. Les scolastiques distinguent à ce sujet trois sortes d'impossibilités qui sont utiles à remarquer : 1°. Une impossibilité d'après une *supposition* ou *hypothèse,* ce qui regarde une chose possible en elle-même, mais qui est impossible en

conséquence d'une supposition que l'on aurait faite et que l'on continue à faire. Par exemple, il est très-possible que j'aille me promener demain; mais si je suppose que je n'irai pas, et que Dieu, qui prévoit tout, ait prévu que je n'irai pas, il est impossible, dans cette supposition, que demain j'aille me promener, puisque la supposition renferme une impossibilité, savoir que j'irai me promener demain, tandis qu'on suppose en même temps que je n'irai pas me promener demain. De même encore, il est très-possible que je sois actuellement debout; mais si l'on suppose que je suis actuellement assis, il est impossible, en conséquence de cette supposition, que je sois actuellement debout.

La seconde impossibilité revient à cette première, et n'est que par certains rapports ou suppositions tacites. Ainsi, il est impossible que je sois trompé par le témoignage unanime de mes sens dont les organes sont bien disposés; mais c'est par rapport à l'ordre naturel des choses que l'on suppose tacitement: ainsi, quand je dis qu'il est impossible que ce que j'ai actuellement devant les yeux ne soit pas de l'écriture, je suppose tacitement que Dieu ne fasse pas actuellement un miracle.

262. La troisième impossibilité est la seule impossibilité absolue et proprement dite. On la définit communément *ce qui renferme contradiction*, et l'on suppose que cette définition est si claire, qu'elle ne peut avoir nulle ambiguïté; cependant elle est l'occasion d'une méprise importante et ordinaire. On confond, d'un côté, ce qui renferme contradiction avec ce qui nous paraît renfermer contradiction, et, d'un autre côté, ce qui ne nous paraît pas renfermer contradiction avec ce qui, en effet, ne la renferme pas.

263. Un homme qui avait inventé une machine, ingénieuse d'ailleurs, pour le mouvement perpétuel, défiait tous les savants d'y trouver de l'impossibilité ou de la contradiction; aussi apportait-il, pour justifier son système, des démonstrations qui se sont trouvées telles, que la géométrie

n'a rien de plus vrai ; on n'attendait, pour l'exécution de la machine, qu'un ouvrier qui pût faire un cuir capable de soutenir un certain poids de vif-argent, et l'on est encore à trouver cet ouvrier. Mais n'est-ce pas aussi en ce point-là même qu'était réellement la contradiction, laquelle n'était dans l'esprit ni du machiniste ni de ceux qui trouvaient son projet démontré? Ce qui était dans leur esprit était une démonstration ; mais il y avait quelque chose dans la réalité qui n'était pas dans leur esprit. Ils supposaient du cuir capable de soutenir un certain poids de vif-argent. Il ne faut, disaient-ils, que faire le cuir assez fort ; mais tant qu'il est cuir, il se trouve trop faible pour soutenir le poids du vif-argent ; il faudrait donc un cuir qui ne serait point cuir. Ainsi se trouvait-il de la contradiction et de l'impossibilité dans la chose et la réalité, quoiqu'il ne s'y en trouvât aucune dans l'esprit.

264. Si les premiers ressorts qui constituent la nature des choses nous étaient parfaitement présents à l'esprit, nous y verrions souvent une incompatibilité que nous n'apercevons pas, ne voyant que leurs qualités sensibles ; celles-ci se trouvent attachées à d'autres qualités insensibles qui passent notre portée sans que nous puissions juger du rapport ou de l'incompatibilité qu'elles ont les unes avec les autres. Les chimistes ne voient pas de contradiction que le fer se change en or ; je n'y en vois pas non plus, mais je ne puis pas assurer pour cela qu'il n'y en ait point. Il faudrait que j'eusse pénétré jusqu'aux premières particules radicales qui constituent le fer et l'or, chacun dans leur nature, pour découvrir si elles peuvent naturellement être communes à ces deux métaux ; que si elles ne le peuvent, il y a de la contradiction à dire que le fer puisse être naturellement changé en or. D'ailleurs, je ne puis juger si cela se peut, à moins que l'expérience ne survienne ; or, elle n'est pas encore venue, elle est fort incertaine ; par là je ne puis juger avec certi-

tude s'il se trouve de la contradiction ou non à ce changement.

Il s'ensuit de ces principes, qu'à l'égard de tous les êtres, particulièrement de ceux qui sont hors de nous et qui ne nous sont pas intimement connus, nous ne pouvons tirer cette conséquence : *Je n'y vois pas de contradiction, donc il n'y en a point,* et c'est ce que nous devons admettre pour une première vérité.

265. Mais si je vois de la contradiction et de l'impossibilité, ne puis-je pas conclure : donc il y en a en effet? Oui, si vous la voyez ; mais pour vous assurer que vous la voyez, il faut que l'objet soit à la portée de votre esprit. Ainsi, quand les sociniens trouvent de la contradiction dans ce que la religion nous apprend du mystère de la Trinité, ils jugent contre les règles de la lumière naturelle ; car la religion nous propose ce mystère comme étant la nature infinie de Dieu même, qui passe toute la portée de notre esprit ; or, la lumière naturelle nous apprend à ne point juger des objets qui passent notre intelligence.

266. De même encore M. Le Clerc, dans sa logique, a très-mal choisi, pour exemple de contradiction, la multiplication d'un même corps, telle que les catholiques la croient au mystère de l'Eucharistie ; parce que c'est là un objet surnaturel dont nous ne pouvons naturellement juger.

Si d'autres auteurs avaient fait cette réflexion, ils se seraient épargné, touchant les mystères de la religion, beaucoup de raisonnements qu'ils ont fait valoir auprès des esprits peu éclairés, et qui sont confondus par une exacte métaphysique.

CHAPITRE XIV.

De ce qui est parfait ou imparfait.

267. A entendre quelques philosophes, rien n'est plus naturel à l'esprit que l'idée de *perfection*, et elle est si claire que nul ne peut s'y méprendre. Pour croire qu'ils pensent juste, il faudrait au moins qu'on les vît apporter quelque soin à démêler d'abord certaines ambiguïtés qui se rencontrent manifestement dans le mot *parfait* ou *perfection*.

268. Personne, ce me semble, ne disconviendra que le sens le plus propre du mot *parfait*, est d'exprimer le caractère d'un ouvrage qui a en soi de quoi remplir la fonction à laquelle son auteur l'a destiné. Ainsi, des vers faits pour plaire sont parfaits, s'ils plaisent en effet; une maison faite pour loger commodément est parfaite, si effectivement elle est commode à loger. Ainsi, l'homme créé pour s'employer tout entier à connaître et à servir Dieu, est parfait, s'il est tout occupé de ce divin exercice.

269. Mais cette définition du *parfait*, la plus nette peut-être et la plus précise qui puisse être donnée, ne convient nullement à Dieu; car, 1°. Dieu n'est point un *ouvrage*. 2°. Il n'est point *créé*; il n'est point *destiné* par son auteur, n'ayant point d'auteur; quelque chose qu'il fasse ou puisse faire, c'est toujours à quoi il est destiné (si l'on peut parler ainsi), et pour parler juste, il ne faut nullement parler ainsi. Il faudra donc chercher, par rapport à Dieu, une idée de perfection qui n'est nullement l'idée la plus commune et la plus plausible attachée à ce mot *parfait*.

270. On appelle dans Dieu *perfection*, chacune des qualités que nous estimons et que nous croyons y devoir supposer. On pourrait encore plus précisément appeler *perfection* en Dieu, l'amas de toutes ses qualités; car, si l'on en con-

cevait quelqu'une séparée des autres, on ne trouverait pas la perfection dans Dieu. Voilà donc encore en Dieu même deux idées de perfection. Enfin nous supposons toutes ces qualités en Dieu à un degré si élevé, qu'il passe tout ce que nous en pouvons concevoir : voilà encore une troisième idée de perfection en Dieu. Ces idées de perfection ne sont donc pas si aisées et si simples que quelques-uns voudraient se l'imaginer ; car, dans une idée *simple,* il n'y a rien à distinguer, rien à démêler, et tout ce qu'on y veut distinguer ou démêler ne fait que l'embarrasser et la confondre.

271. Au reste, ce que les trois idées de perfection que nous avons distinguées en Dieu, ont de commun, est à remarquer, savoir : que nous supposons qu'elles doivent être en Dieu. Ceci même nous fournit de la *perfection* une idée assez juste et assez plausible ; la voici : nous appelons *perfection* tout *ce que nous supposons qui doit être en chaque chose,* et qui y convient.

Ainsi, en supposant qu'un cercle doit être composé d'une ligne partout également distante du centre, nous appelons *parfait* un cercle qui effectivement se trouve de la sorte. En supposant qu'un homme doit avoir deux mains, et cinq doigts à chaque main, nous ne le trouvons point parfait s'il n'a qu'une main ou s'il en a trois. Par là, en supposant qu'un monstre doit avoir quelque chose de fort extraordinaire, si un homme se trouvait avoir cent bras, comme Briarée, et des yeux par tout le corps, comme Argus, ou quelque chose encore de plus effrayant, il faudrait dire alors que c'est là une perfection, à la vérité *perfection* de *monstre,* mais toujours une perfection, puisque nous trouverions dans le monstre tout ce que nous supposons qui y doit être et qui lui convient.

272. Quelques-uns croient éclaircir l'idée de perfection prise en général, disant que le *parfait* est un avantage tel qu'on n'y peut rien désirer ni ajouter, c'est-à-dire que nul être n'y peut rien désirer ni rien ajouter ; mais en ce sens-

là, le *parfait* ne sera autre chose que le bien infini, puisqu'il n'y a que ce bien à quoi l'on ne puisse rien ajouter ni désirer; et, comme nous avons vu que l'*infini* est un objet où notre esprit ne peut rien concevoir, il ne nous sera pas plus aisé de concevoir le *parfait*.

273. Après ces définitions, il ne nous reste plus qu'à examiner celle qu'on apporte communément dans les écoles, quand on dit que *le parfait est ce qui en soi vaut mieux que son contraire* ou *que sa privation*. Mais quand on parle ainsi de *perfections*, il est clair qu'on parle de qualités dont l'une est préférable à l'autre. Or, je demande, est-ce seulement par certains rapports ou en certaines occasions que l'une est préférable à l'autre? Si une qualité ne se trouve ainsi perfection que par certains rapports, elle ne sera plus perfection en soi et par sa propre nature; ce qui par sa nature et en soi est tel, ne pouvant cesser d'être tel en quelque occasion et par quelque rapport que ce soit. Mais si indépendamment de toute occasion, de toute supposition et de tout rapport, on demande lequel vaut mieux en soi du repos ou du mouvement, de l'action ou de l'inaction, il me semble que la question sera incompréhensible ou frivole, puisque l'action ou l'inaction ne sont préférables l'une à l'autre que par rapport à certains êtres, certains temps, certains lieux, certaines circonstances où se peuvent trouver l'action ou l'inaction, le mouvement ou le repos. A l'égard de certains êtres ou de certains temps, l'action ou le mouvement vaudront mieux, et ils vaudront moins par rapport à certains autres êtres et à certains autres temps. Il faut donc trouver des qualités telles, qu'indépendamment de tout rapport et de toute occasion particulière, elles valent mieux que leurs contraires. Or, il est certain d'abord qu'il n'y en a point de ce caractère dans les choses corporelles prises en général, à l'égard desquelles il ne vaut pas mieux en soi être mou que dur, long que large, dans le mouvement que dans le repos, etc. Ainsi, il faut avouer qu'à leur égard il n'y a que

des perfections relatives par rapport à l'usage qu'on en veut faire, ou à une estime arbitraire qu'en font les hommes.

274. A l'égard des esprits, il paraît d'abord qu'il est des qualités qu'il vaut mieux avoir que de n'avoir pas; mais si l'on y prend garde, on trouvera qu'excepté une seule, elles sont telles par rapport à une autre qualité, qui est la seule qu'il vaut mieux absolument avoir que de ne point avoir, quelque supposition que l'on puisse faire et en quelques circonstances qu'on veuille la considérer. Cette qualité, c'est *d'être heureux*, autant et aussi long-temps qu'on puisse l'être. Telle est, dis-je, la seule perfection absolue, qui vaut mieux que son contraire; à l'égard de tous, par quelque rapport, en quelque occasion ou conjoncture qu'on puisse la considérer.

275. Si l'on demande, par exemple, s'il vaut mieux pour un esprit être *immortel* que *mortel*, je répondrai d'abord que oui; par la disposition où sont les hommes, de joindre l'idée de la mort à celle du malheur, parce que dans l'état où ils se trouvent, c'est en effet pour eux une peine et un malheur de mourir, étant attachés à une vie qu'ils aiment; par là aussi ils joignent l'idée de l'immortalité à celle du bonheur. Mais si l'on joint l'idée du malheur avec l'immortalité, alors je change de pensée, et la mienne s'ajuste naturellement à l'oracle de Jésus-Christ au sujet d'un réprouvé; et je dirai alors après la vérité incarnée, qu'il vaudrait mieux pour cet homme, non-seulement qu'il ne fût pas immortel, mais même qu'il n'eût jamais été : *Meliùs ei esset si natus non fuisset.* Puis donc que l'immortalité, par certain rapport, peut devenir beaucoup plus funeste que la mortalité, il n'est pas vrai que l'immortalité regardée précisément et absolument en elle-même vaille mieux que la mortalité : ce qui est tel en soi absolument ne pouvant jamais cesser d'être tel, en quelque circonstance et par quelque rapport que ce soit.

276. J'en pourrais dire autant, et avec proportion, de la sagesse et de la puissance, s'il était possible de se les figurer sans la béatitude ; ce qui serait une chimère : puisque ces qualités sont ou la béatitude même considérée par différentes faces, telles qu'elles sont en Dieu ; ou des qualités attachées à la béatitude, soit pour y parvenir, soit pour en jouir. Pour ne parler ici que des êtres créés, qui sont plus à la portée de notre intelligence, qu'est-ce à leur égard que la *sagesse*, sinon une qualité qui leur fait prendre la voie d'arriver à la fin dernière, qui est la béatitude, comme les philosophes en conviennent unanimement. La sagesse est donc une disposition pour arriver au bonheur ou pour en jouir. Que serait effectivement une sagesse qui nous conduirait à un véritable malheur, ou qui serait capable de nous y entretenir? Dès là même elle cesserait d'être sagesse.

C'est ce qui se vérifie encore plus sensiblement à l'égard de la puissance, de la connaissance et d'autres semblables qualités. Il est certain que nous ne les regardons comme des perfections, qu'autant qu'elles peuvent contribuer à notre bonheur. En serions-nous effectivement plus parfaits, pour être revêtus d'un pouvoir, ou pour être éclairés de connaissances qui ne contribueraient en rien à notre satisfaction, ou qui ne serviraient qu'à nous rendre malheureux? Ne vaut-il pas mieux, par exemple, n'avoir ni puissance, ni intelligence, que d'en avoir comme les démons, à qui ces qualités ne servent qu'à ranimer sans cesse leur rage et leur désespoir? Si ces qualités en soi essentiellement et par leur nature, valaient mieux que leur contraire, il serait impossible de supposer ou d'imaginer aucune circonstance dans laquelle il valût mieux n'avoir ni intelligence ni puissance, que d'en avoir : de même qu'un cercle étant rond en soi, absolument par son essence et par sa nature, il est impossible de supposer ou d'imaginer aucun rapport ni aucune circonstance dans laquelle un cercle ne soit pas rond.

Ainsi ce qui vaut mieux que son contraire, en soi absolu-

ment, essentiellement, indépendamment de tout rapport et de toute circonstance, et par conséquent ce qui doit être uniquement et formellement censé *perfection absolue*, est seulement la béatitude et ce qui y contribue.

277. Au reste la béatitude n'est pas bornée à un contentement et à un bonheur tel que nous l'éprouvons ici bas, où nous sentons par expérience qu'il y a toujours quelque chose de plus à désirer et à ajouter. Un plus grand bonheur vaut mieux que son contraire, qui est un moindre bonheur. La béatitude n'est perfection absolue que dans un degré si élevé, qu'il soit préférable à tout autre degré; et ce degré si élevé est celui qui passe tout ce que nous pouvons concevoir, c'est-à-dire un degré qui va jusqu'à l'infini et qui passe nos conceptions: car si nous le pouvions concevoir, dès là même il serait fini et nous pourrions le mesurer, le comparer et apercevoir un degré qui lui serait préférable, et par là il ne serait plus perfection absolue.

Ce que nous disions du degré du bonheur doit s'entendre de sa durée; d'où je conclus que la perfection et l'unique perfection absolue consiste dans un bonheur éternel et souverain.

278. Supposé ces réflexions touchant la perfection, je crains bien que divers philosophes n'y reconnaissent pas leurs idées ordinaires de perfection : mais parmi ceux-là je ne sais ce que penseront ceux qui fondent une preuve de l'existence de Dieu sur le mot si équivoque et sur l'idée si indéterminée de *perfection ;* quand ils disent que Dieu est un amas de perfections, que l'amas de perfections est possible, et qu'étant possible il faut qu'il existe, puisque s'il n'existait pas il ne serait pas possible. Ce raisonnement renferme, comme on voit, beaucoup d'ambiguïté dans le mot de *perfection* ou de *perfections* en Dieu. Après ce que nous avons établi, cette démonstration prétendue ne peut signifier autre chose, sinon qu'il est impossible qu'un être souverainement et éternellement heureux n'existe pas; mais outre ce qu'on

a coutume de dire pour éclaircir ce sophisme, nous ajouterons ici que le *parfait* dont nous parlons, aussi bien que le *possible* et *l'éternel*, sont autant d'infinis sur lesquels notre esprit borné et fini comme il est ne peut former aucune idée précise, ni par conséquent porter de jugement clair et évident.

Pour conclusion de cet article, le *parfait*, dans les choses matérielles, n'est autre que ce qui est supposé le plus convenable à la fin pour laquelle elles sont destinées; et dans les êtres spirituels, le parfait n'est autre que le vrai bonheur, et ce qui est supposé y conduire plus directement, ou le rendre plus durable et plus accompli.

CHAPITRE XV.

De ce qui est bon ou de ce qui est un bien.

279. Si on entre une fois dans ce que je viens de dire du *parfait* et de la *perfection*, il ne me restera qu'un mot à dire ici sur la nature du *bon* et de la *bonté*. Le *bon* ou la *bonté* n'est donc autre chose que ce qui nous rend heureux ou ce qui y contribue.

Si l'on ne voit pas comment cette définition convient à tout ce qu'on appelle *bon*, quelques réflexions nous aideront à démêler nos idées sur ce point.

280. De quelque chose que nons disions : *Cela est bon*, c'est toujours par rapport à une fin. Quand Dieu dit, au sujet des créatures qu'il venait de produire : *Il vit que cela était bon*, on ne peut douter que ces paroles ne signifient : *Cela était propre et convenable à la fin que Dieu s'était proposée.*

Dans les choses les plus ordinaires, il en est de même; par exemple, quand on dit : *Ce vin est bon*, *cette épée est bonne*, c'est encore par rapport à une fin. *Ce vin est bon*, c'est-à-

dire ce vin est convenable et propre à me donner du plaisir ou de la santé en le buvant : *Cette épée est bonne*, c'est-à-dire propre à repousser mon ennemi, ou à me défendre contre lui : pour peu qu'on y fasse attention, on trouvera que jamais on n'emploie et on ne peut raisonnablement employer le mot *bon*, sinon pour signifier qu'une chose est propre à une certaine fin qu'on a du moins tacitement dans l'esprit.

281. Or, la fin que l'on a toujours tacitement dans l'esprit, c'est de se contenter et de se satisfaire ; soit qu'on se procure un bien ou qu'on évite un mal ; ce qui au fond est un vrai bien, puisque le premier degré de bonheur est d'être exempt de mal.

Il arrive donc souvent que la satisfaction que l'on a tacitement en vue ne paraît pas dans la fin prochaine qui est actuellement dans l'esprit ; mais on ne regarde au fond cette fin prochaine que pour arriver à quelque satisfaction et à quelque degré de bonheur. On voit un peintre aller chez un marchand ; pour quelle fin ? Pour acheter des couleurs, pour les broyer, pour les mélanger entre elles avec de l'huile, et pourquoi les mélanger ? Pour les appliquer sur une toile avec le pinceau, pour faire un tableau, pour le montrer, pour en tirer de l'argent ou de la réputation. A chaque démarche on trouve une fin ; et chaque fin est un moyen pour une autre fin, jusqu'à la dernière que j'ai nommée ; car pourquoi de l'argent et de la réputation ? Parce que cela me fait plaisir, cela me contente et me satisfait autant que je le puis être dans l'état présent où je me trouve. Or, dans chaque fin qui conduit à une autre, on trouve toujours le *bon* ; et le bon ne se trouvera jamais que par rapport à la satisfaction, qui est la fin générale. Si donc on supposait qu'un être particulier ne pût en rien contribuer à la satisfaction de qui que ce soit, dès-là même il perdrait tout caractère et tout degré de bonté.

282. C'est ainsi qu'il faut entendre ce que disent les philosophes, que *tout ce qui existe est bon* ; c'est qu'il peut contribuer au bonheur ou de près ou de loin ; nous ne voyons pas

toujours comment, mais le Créateur le voit. D'ailleurs, outre la satisfaction qui en peut revenir aux hommes, Dieu en tire toujours sa gloire, qui est le seul bien dont nous puissions juger que le souverain Être se trouve susceptible.

283. On demandera peut-être quelle différence se trouve entre ce qu'on appelle d'ordinaire le bon ou le *bien honnête*, et le bon ou le *bien utile*, puisque l'un et l'autre doivent nous donner de la satisfaction. C'est que le bien *honnête* nous satisfait du côté de la conscience et de la raison, ce qui est un bien durable, solide, et qui n'est point sujet à de fâcheux retours; au lieu que le bien appelé communément *utile*, en tant qu'opposé à l'honnête, satisfait du côté de la cupidité, et se trouve exposé au dégoût et à l'inquiétude. Si la satisfaction qu'on tire du bien *utile* est vive, mais d'une très-courte durée, on lui donne alors plus ordinairement le nom de bien *agréable*. A parler exactement, tout bien est véritablement *utile*, puisqu'il sert à nous satisfaire plus ou moins, d'une façon ou d'une autre, pour le temps ou pour l'éternité.

284. Le mot *bon* est donc équivoque, signifiant également différentes sortes de bontés que l'on ne démêle pas. Chacun des hommes en particulier, pensant à soi préférablement à tout autre, n'appelle *bien* ou *bon* que ce qui contribue à son bonheur particulier; mais puisque le bonheur est pour tous les hommes qui sont unis par les liens de la société, on ne doit, ce semble, appeler *bien* ou *bon absolument* que ce qui contribue au bonheur général de tous les hommes, ou ce qui fait du bien et paraît bon à tous. Quand on manque à prendre ces mots dans ce sens-là, il n'en faut jamais disputer; car si d'un même objet l'un dit qu'il est *bon* et l'autre qu'il n'est *pas bon*, ils ont également raison l'un et l'autre; c'est comme s'ils disaient, l'un : *Cet objet est bon pour moi* ou *il me plaît;* et l'autre : *Cet objet n'est pas bon pour moi* ou *il me déplaît;* ce qui est également vrai à l'égard des deux personnes qui le disent.

285. Le mot *vrai* prend quelquefois la signification du mot

bon; comme quand on dit de vrai ou de bon or, une vraie perle, etc. Ce qui n'est qu'un usage de langue, pour signifier que les propriétés auxquelles nous avons attaché le nom de *perle,* comme la blancheur et la netteté, conviennent *véritablement* à une chose que l'on indique. Ainsi, dans cet usage, le mot *vrai* n'a été introduit que pour distinguer une chose d'avec celles qui auraient seulement l'apparence ou une partie de ses propriétés, sans les avoir réellement, ou sans les avoir toutes. Ainsi on dit un *vrai diamant,* parlant de celui qui a toutes les propriétés que l'on attache communément à l'idée désignée par ce nom *diamant,* telles que le brillant et la dureté. On appelle au contraire *faux diamant* celui qui aurait le brillant et l'apparence du diamant, et qui n'en aurait pas la dureté ou quelqu'une des autres propriétés que nous supposons être essentielles au diamant.

CHAPITRE XVI.

De l'ordre.

286. Je suis surpris de ne point trouver le sujet de cet article traité, comme tant d'autres, dans les métaphysiques ordinaires. Je ne sais s'il en est aucun qui ait plus de droit de tenir rang dans la recherche des premières vérités et des principes des connaissances humaines. En effet, il n'est aucune notion qui puisse être moins aperçue par une connaissance antérieure, ni d'où l'on puisse déduire un plus grand nombre d'autres connaissances, soit pour la spéculation des sciences, soit pour la conduite de la vie.

287. J'ai vu définir l'ordre, *un arrangement des choses* ou *une juste disposition des parties.* Cette définition a autant besoin d'explication que la chose même définie. Car je demande en quoi consiste *cet arrangement des choses?* Que faut-il afin

que la disposition des parties soit *une juste disposition?* De plus, l'arrangement n'est que l'action ou la situation par laquelle l'ordre est mis quelque part; il faut donc savoir ce que c'est qu'*ordre* pour bien entendre ce que c'est qu'*arrangement*. D'ailleurs, la *juste disposition des choses* n'est que leur arrangement; il faut donc savoir ce que c'est que l'*arrangement* des choses, pour connaître leur juste disposition. Je croirai donner une plus juste notion de l'ordre en disant que c'est *la disposition mise entre des parties différentes d'un tout, laquelle est propre pour atteindre à la fin qu'une intelligence s'est proposée*.

288. Par là on voit que l'ordre suppose une intelligence; car ôtant l'idée d'intelligence vous ôtez l'idée de *fin*. A l'égard des choses purement matérielles qu'on supposerait n'avoir nul rapport à aucune intelligence, mettez le dessus au bas et le dehors au dedans; dès qu'on ne se propose aucune fin en ces diverses situations, l'une est aussi bien ordonnée que l'autre, et toutes sont également à leur place, étant toutes également sans aucune destination, puisque les choses matérielles sont par leur nature incapables de s'en donner.

289. Mais quand je vois un grand nombre d'êtres ou de parties différentes que je connais avoir pu exister indépendamment l'une de l'autre, et qui se trouvent assorties entre elles d'une manière propre à atteindre une fin utile ou agréable que s'est proposée ou qu'a pu se proposer une intelligence, alors que j'y trouve manifestement de l'ordre, et je ne sache aucune personne sensée qui n'en trouve avec moi.

290. Ainsi, lorsque je me propose de persuader les esprits, ou de faire quelque impression sur eux par un discours d'une heure; si toutes les parties, les phrases ou les mots du discours sont placés de la manière la plus propre à persuader ou à faire l'impression que je prétends sur ceux qui entendront ou liront ce discours, il s'y trouve de l'*ordre,* car ce sont des parties disposées pour atteindre à une fin.

De même si un architecte bâtit un palais où se trouvent

toutes les parties et les dispositions nécessaires ou utiles pour le logement d'un prince et de sa cour, il se trouve de l'ordre en cet édifice.

291. Lors donc que je vois un poëme imprimé, tel que *l'Énéide* de Virgile, qui résulte de la juste situation de plus de quatre ou cinq cent mille caractères, il m'est impossible de ne pas concevoir par cet ordre une intelligence qui l'a formé; et quand on me dira que *l'Énéide* peut avoir été faite par *le hasard,* c'est comme si l'on disait qu'elle s'est formée par quelque chose où l'on ne comprend rien, et dont on n'a aucune idée.

292. L'ordre marque une intelligence d'une manière incomparablement plus sensible, dans un sujet successif; tel que serait une horloge qui durant le cours des années entières continuerait à montrer régulièrement le partage des mois ou des heures. Car, de juger sérieusement qu'une horloge se fût formée par ce défaut de causes ou d'idées que l'on désigne dans le mot *hasard,* c'est quelque chose d'aussi manifestement insensé, que de juger qu'on ne pense pas quand on pense. C'est donc là une de ces premières notions ou premières vérités qui n'en peuvent avoir nulle autre antérieure : car à un homme qui demandera qu'on lui prouve que c'est une intelligence, et non le pur hasard, qui a formé et qui entretient la régularité d'une horloge, pour toute preuve on ne lui répond rien, et l'on dit seulement ou plus haut ou plus bas : *Voilà un fou.*

293. Cette première vérité, toute simple qu'elle est, se trouve pourtant très-propre à résoudre plusieurs difficultés dans les sujets les plus importants; et je ne sais si avec cet unique secours je n'arrêterais point tout d'un coup un homme qui entreprendrait la défense du système de Spinosa, pourvu qu'il entendît bien ce qu'il dirait.

CHAPITRE XVII.

Agir, action.

294. Qu'est-ce qu'*action?* C'est, dit-on, *l'exercice d'une puissance ou faculté;* et qu'est-ce que *puissance* ou *faculté?* C'est, dit-on, le *pouvoir d'agir;* mais le moyen d'entendre ce que c'est que *pouvoir d'agir*, quand on ne sait pas encore ce que c'est qu'*agir* ou *action?* On ne dit donc rien ici, si ce n'est un mot pour un autre : l'un obscur et qui est l'état de la question, pour un autre obscur et qui est également l'état de la question.

295. Il en est de même de tous les autres termes qu'on a coutume d'employer à ce sujet. Si l'on dit qu'*agir,* c'est produire un effet et en être la cause efficiente et proprement dite, je demande 1°. ce que c'est que *produire;* 2°. ce que c'est que l'*effet;* 3°. ce que c'est que *cause;* 4°. ce que c'est que *cause efficiente* et proprement dite.

296. Il est vrai que dans les choses matérielles et en certaines circonstances, je puis me donner une idée assez juste de ce que c'est que *produire* quelque chose et en être la cause *efficiente,* en me disant que c'est *communiquer de sa propre substance à un être censé nouveau.* Ainsi la terre produit de l'herbe, qui n'est que la substance de la terre avec un surcroît ou changement de modifications, pour la figure, la couleur, la flexibilité, etc. Ainsi le soleil produit la lumière, qui n'est, dans l'air ou dans nos corps, qu'une communication de quelques corpuscules ou rayons du soleil, modifiés par leur éloignement, leur ténuité, etc.

297. En ce sens-là je comprends ce que c'est que *produire* et être la cause efficiente : j'entendrai avec la même facilité ce que c'est qu'*effet,* en disant que c'est l'être dont la substance a été tirée de celle d'un autre être, avec de nouvelles

modifications ou circonstances; car s'il ne survenait point de nouvelles modifications, la substance communiquée ne différerait plus de celle qui communique.

298. Quand une substance communique ainsi à une autre quelque chose de ce qu'elle est, nous voyons et nous disons qu'elle *agit* : mais nous ne laissons pas de dire qu'un être *agit* en bien d'autres conjonctures, où nous ne voyons point qu'une substance communique rien de ce qu'elle est.

299. Qu'une pierre se détache du haut d'un rocher, et que dans sa chute elle pousse une autre pierre qui commence de la sorte à descendre, nous disons que la première pierre agit sur la seconde : lui a-t-elle pour cela rien communiqué de sa substance? Au contraire elle en a peut-être perdu, quand elle s'est froissée en heurtant la seconde. C'est, dira-t-on, le mouvement de la première qui s'est communiqué à la seconde; et c'est par cette communication de mouvement que la première pierre est dite *agir*. Voilà encore de ces discours où l'on croit s'entendre, et où certainement on ne s'entend point assez. Car enfin comment le mouvement de la première pierre se communique-t-il à la seconde, s'il ne se communique rien de la substance de la pierre? Le mouvement est-il autre chose qu'un pur mode; et un mode, selon tous les philosophes, est-il réellement et physiquement autre chose que la substance même dont il est mode?

300. Dire que le mouvement d'une substance peut se communiquer sans qu'elle même se communique, c'est dire à peu près que la rondeur d'un globe peut se communiquer à une autre substance, sans qu'il se communique rien de la substance du globe. Nous voyons bien qu'à la rencontre de la première pierre, la seconde commence d'avoir un mouvement qu'elle n'avait point, et la première, de perdre quelque chose du mouvement qu'elle avait; mais, à moins que de prendre plaisir à s'embrouiller soi-même, on ne peut juger pour cela que le mouvement de l'une passe dans l'autre sub-

stance : puisque le mode n'étant réellement que la première substance, ce serait dire que cette substance, sans cesser d'être ce qu'elle est, devient une autre substance.

301. De plus, quand ce que j'appelle en moi mon âme ou mon esprit, de non pensant ou de non voulant à l'égard de tel objet, devient pensant ou voulant à l'égard de cet objet, alors d'une commune voix il est dit *agir* : cependant et la pensée et la volition qui sont survenues, n'étant que les modes de mon esprit et de mon âme, n'en sont pas une substance distinguée ; et par cet endroit encore, *agir* n'est point communiquer une partie de ce qu'est une substance à une autre substance.

302. Nous employons encore le terme *agir,* lors qu'en conséquence d'une pensée ou d'une volition formée au dedans de notre âme, il se forme au dehors et dans notre corps quelque mouvement. Or, ne voyant rien pour cela de la substance de mon âme qui puisse être censé passer dans mon corps, je ne peux dire raisonnablement qu'il se communique rien de la substance de mon âme à celle de mon corps, dans les occasions où mon âme est dite *agir* sur mon corps.

303. De même encore, si nous considérons Dieu en tant qu'ayant été éternellement le seul être, il se trouva, par sa volonté, avec d'autres êtres que lui, qui furent nommés *créatures,* ou *le monde,* nous disons encore par là que Dieu *a agi.* Dans cette action ce n'est point non plus la substance de Dieu qui devient partie de la substance des créatures. On voit par ces différents exemples, que le mot *agir* forme des idées entièrement différentes : ce qui est très-remarquable.

304. Dans le premier exemple, *agir* signifie seulement ce qui se passe, quand un corps en mouvement rencontre un second corps, lequel à cette occasion est mis en mouvement ou dans un plus grand mouvement ; tandis que le premier cesse d'être en mouvement, ou dans un si grand mouvement.

Dans le second exemple, *agir* signifie ce qui se passe en moi, quand mon âme prend une des deux modifications dont

prendre en ce sens l'idée d'agir, on ne peut sensément demander si une créature inanimée agit, puisqu'elle est incapable de volition. On ne saurait donc encore, dans ce sens-là, demander si agir est une propriété qui convienne également à Dieu et aux corps.

308. D'ailleurs, un corps n'est jamais mis en mouvement par lui-même, mais par un autre corps, et cet autre encore par un autre, jusqu'à ce qu'on vienne à un moteur qui soit un esprit.

309. Voyons présentement si *agir* est quelque chose qui, dans son idée précise, convienne également et à Dieu et aux esprits créés, tels que l'âme humaine. Celle-ci est dite *agir* au dedans d'elle-même par ses pensées et ses volitions, et au dehors, par le mouvement qui, selon sa volonté ou sa pensée, se fait en certains corps.

310. Dans la première considération, puisqu'on appelle *agir* ce qui se passe en moi quand il me survient une pensée ou une volition qui n'y étaient pas, en ce sens-là, il est manifeste que mon âme *agit* et que Dieu n'*agit* point; car il survient à mon âme, au dedans de son être, une pensée et une volition, ce qui est une nouvelle modification dans sa substance; au lieu que Dieu étant parfaitement le même de toute éternité, il est incapable d'aucune nouvelle modification dans sa substance.

311. Il est vrai, dira-t-on; mais on demande si c'est Dieu qui soit le principe de ces modifications de l'âme et qui les produise? Pour répondre à la question, souvenons-nous que nous n'avons encore naturellement aucune idée de ce mot *agir* par rapport à Dieu, sinon l'idée de ce qui se passe quand il survient hors de lui quelque chose qui n'existait pas, et uniquement parce qu'il le veut.

312. Mais cette idée même, *parce que Dieu le veut,* fait encore ici une équivoque, et ces termes peuvent signifier deux choses fort différentes : l'une, que Dieu veut en général que l'âme humaine soit telle, qu'elle contribue elle-même à

ses volitions et à ses pensées, qui sont ses propres modifications.

Ou bien ces termes, *parce que Dieu le veut,* signifient que chaque pensée ou volition qui survient à notre âme, y survient uniquement par une volonté particulière de Dieu; en sorte que notre âme ne contribue pas plus à mettre en elle-même ses propres volitions et pensées qu'une pierre, par exemple, ne contribue à mettre en elle le mouvement qui n'y était pas.

313. J'ai parlé de la *volition* comme de la *pensée,* l'une et l'autre étant également une modification de l'âme. En effet, si notre âme ne peut contribuer en rien à la modification de sa pensée, comment contribuerait-elle davantage à la modification de sa volition? Dire donc que mon âme n'a pas plus de part à former sa modification (qui est la *volition* et la *pensée*), que la matière n'en a pour former en elle sa modification (qui est le mouvement), ce serait dire que l'âme n'a pas plus d'efficace qu'une motte de terre ou un morceau de bois.

314. Mais sans considérer ici ce qu'une pareille opinion aurait de pernicieux pour les mœurs et pour la religion, je dis que, même dans la pure spéculation naturelle, elle est manifestement déraisonnable. Quand un corps est mis en mouvement, nous voyons (et souvent même de nos yeux) que le principe de ce mouvement est extérieur à ce corps; et nous ne voyons à l'égard de l'âme aucun principe extérieur de sa pensée et de sa volition : nous en voyons bien l'occasion dans les objets qui frappent les sens; mais jamais on ne peut imaginer qu'un objet corporel soit le principe d'une pensée, et qu'il la produise.

315. Ce principe sera donc en mon âme même, comme l'a toujours cru le genre humain, et ce sera là une de ces premières vérités qu'on ne saurait ni prouver ni attaquer par une vérité antérieure et plus claire. En effet, si l'on prétend l'attaquer en disant qu'*une simple créature telle que l'âme est*

incapable de se modifier elle-même, pour en conclure *que ce n'est point l'âme qui produit en elle sa propre pensée*, ce sera justement apporter en preuve l'état de la question; car il s'agit de savoir *si une créature spirituelle telle que l'âme ne peut et ne doit pas se modifier elle-même*, le sentiment naturel qu'en ont eu tous les hommes, et en tous les temps, étant pour l'affirmative. Si l'on ajoute que le corps ne pouvant pas se donner la modification qui lui est propre, l'esprit ne pourra pas davantage se donner la sienne, c'est parler de nouveau pour ne rien dire. La question est justement de savoir s'il n'est pas de l'essence d'un esprit de se modifier lui-même; à la différence des corps, qui essentiellement en sont incapables.

316. Dans cette question cependant, où tout le genre humain est d'un même sentiment, de quoi s'avisent un petit nombre de philosophes spéculatifs, de prétendre dire le contraire, sans apporter, pour détruire le sentiment commun à tout le genre humain, d'autres preuves que l'état même de la question sous des termes plus embrouillés?

317. Avec cette situation des esprits, la question tombera donc comme j'ai dit sur une première vérité. Si l'on prétend y opposer une autre vérité aussi claire, et qui soit donnée aussi pour première vérité, je demande qui sera le juge légitime dans la contestation, sinon le sentiment le plus répandu dans tous les hommes, et à quoi ils se rendent le plus naturellement? Quand donc je donne pour première vérité que *mon âme produit le mouvement dans mon corps*, et que le P. Malebranche, de son côté, donne pour première vérité *qu'un esprit ne saurait agir sur un corps*, nous voilà jusqu'ici sans pouvoir nous rien prouver l'un à l'autre. Cependant j'ai de mon côté le sentiment naturel répandu de tout temps dans tous les hommes; et de son côté il a une réflexion particulière, savoir : qu'*il ne voit point de rapport entre un esprit et un corps*, ou que *dans l'idée de son âme il ne trouve point la faculté ou vertu de remuer son corps*. Mais sa preuve se trou-

vera des plus mal fondées; il conclura qu'une chose n'est point, seulement parce qu'il n'en peut avoir l'idée : c'est la conséquence d'un homme né aveugle qui nie les couleurs, parce qu'avec tout l'effort de son esprit il n'en peut trouver ni apercevoir l'idée.

318. Pour nier donc avec quelque fondement que l'âme est incapable de remuer un corps, il faudrait être bien certain que nous avons une idée claire, totale et complète de toute la nature de l'âme, et que nous connaissons son essence intime et réelle autant qu'elle peut absolument être connue. Or, c'est ce qui n'est pas, et tout le monde en convient. Les hommes sont portés invinciblement à juger vraies bien des choses dont ils ne peuvent connaître la nature ni l'essence. Nous ne pouvons connaître la manière de l'union de notre âme avec notre corps : en conclurons-nous pour cela que cette union n'existe point? A quoi ne nous conduirait pas ce raisonnement? Combien est-il plus judicieux d'admettre, conformément à l'expérience, la réalité et l'existence de mille objets où nous ne comprenons rien? Un sentiment répandu par la nature dans tous les hommes étant un guide sûr, n'allons point quitter sa lumière pour suivre nos illusions.

CHAPITRE XIX.

Notions précises d'*agir*, *action*, *cause*, *effet*, etc.

319. Pour résultat des discussions précédentes, disons ce que l'on peut répondre d'intelligible à la question : Qu'est-ce qu'*agir?* Je dis que, par rapport aux créatures, *agir* est en général *la disposition d'un être, en tant que par son entremise il arrive actuellement quelque changement;* car il est impossible de concevoir qu'il arrive naturellement du changement dans la nature, que ce ne soit par un être qui agisse;

et nul être n'agit qu'il n'arrive du changement ou dans lui-même ou au dehors.

On dira qu'il s'ensuivrait que la plume dont j'écris actuellement devrait être censée agir, puisque c'est par son entremise qu'il se fait du changement sur ce papier, qui de non écrit devient écrit; à quoi je réponds, que c'est de quoi le torrent même des philosophes doivent convenir dès qu'ils donnent à ma plume, en cette occasion, le nom de *cause instrumentale;* car, si elle est *cause,* elle a un effet, et tout ce qui a un effet *agit,* puisqu'agir et avoir un effet c'est formellement la même chose.

320. Je dis plus; ma plume en cette occasion agit aussi réellement et aussi formellement qu'un feu souterrain qui produit un tremblement de terre; car ce tremblement n'est autre chose que le mouvement des parties de la terre excité par le mouvement des parties du feu; comme les traces formées actuellement sur ce papier ne sont que de l'encre mue par ma plume, qui elle-même est mue par ma main; il n'y a donc de différence, si non que la cause prochaine du mouvement de la terre est plus imperceptible, mais elle n'en est pas moins réelle.

321. J'avoue que quand la cause prochaine d'un mouvement corporel échappe à nos sens, nous disons plus particulièrement que le corps où il se fait *agit,* et que nous sommes portés à croire que les corps où il se fait un mouvement imperceptible ont en eux-mêmes le principe de leur mouvement; mais si nous les supposons de purs corps (car je ne parle point ici de l'âme des bêtes, à la nature desquelles nous ne comprenons rien), il est manifeste qu'un corps n'est jamais mis en mouvement que par un agent extérieur. Par là notre définition d'*agir* conviendra très-bien à tout ce qui est dit *agir* à l'égard des corps.

322. Elle conviendra encore mieux à ce qui est dit *agir* à l'égard des esprits; soit au dedans d'eux-mêmes par leurs pensées et leurs volitions, soit au dehors par le mouvement

qu'ils impriment à quelque corps, chacune de ces choses étant un changement qui arrive par l'entremise de l'âme.

Notre définition peut convenir également bien à l'action de Dieu, et à Dieu dans ce que nous ne pouvons concevoir. Nous concevons qu'il agit en tant qu'il produit quelque chose hors de lui; car alors c'est un changement qui se fait par le moyen d'un être existant par lui-même; mais avant que Dieu eût rien produit hors de lui, n'agissait-il point, et aurait-il été de toute éternité sans action? Question incompréhensible, si pour y répondre il faut pénétrer l'essence de Dieu, impénétrable dans ce qu'elle est par elle-même. Les savants auront beau nous dire sur ce sujet que Dieu, de toute éternité, *agit par un acte simple, immanent et permanent* : grand discours, et si l'on veut respectable, mais sur lequel nous ne pouvons avoir des idées claires.

Pour moi qui, comme le dit expressément l'apôtre saint Paul, ne connais naturellement le Créateur que par les créatures, je ne puis avoir d'idée de lui naturellement qu'autant qu'elles m'en fournissent, et elles ne m'en fournissent point sur ce qu'est Dieu sans aucun rapport à elles. Je vois bien qu'un être intelligent comme l'Auteur des créatures a pensé de toute éternité. Si l'on veut appeler *agir,* à l'égard de *Dieu,* ce qui est simplement *penser* ou *vouloir,* sans qu'il lui survienne nulle pensée, nulle modification, nul changement, je ne m'y oppose pas. Et si la religion s'accorde mieux de ce terme, *agir,* j'y serai encore plus inviolablement attaché; mais au fond la question ne sera toujours que de nom; puisque, par rapport aux créatures, je comprends ce que c'est qu'*agir,* et que c'est ce même mot qu'on veut appliquer à Dieu, pour exprimer en lui ce que nous ne comprenons point.

323. Au reste, je ne comprends pas même la vertu et le principe d'agir dans les créatures, j'en tombe d'accord. Je sais qu'il y a dans mon âme un principe qui fait mouvoir mon corps; je ne comprends pas quel en est le ressort, mais

c'est aussi ce que je n'entreprends point d'expliquer. La vraie philosophie se trouvera fort abrégée si tous les philosophes veulent bien, comme moi, s'abstenir de parler de ce qui manifestement est incompréhensible. Pour finir ce chapitre, expliquons quelques termes familiers dans le sujet qui fait celui de cet article.

324. 1°. *Agir,* comme j'ai dit, est en général, par rapport aux créatures, ce qui se passe dans un être par le moyen duquel il arrive quelque changement ;

2°. Ce qui survient par ce changement s'appelle *effet;* ainsi *agir* et *produire un effet,* c'est la même chose ;

3°. L'être, considéré en tant que c'est par lui qu'arrive le changement, je l'appelle *cause;*

4°. Le changement, considéré au moment même où il arrive, s'appelle, par rapport à la cause, *action;*

5°. L'*action,* en tant que mise ou reçue dans quelque être, s'appelle *passion;* et en tant que reçue dans un être intelligent qui lui-même l'a produite, elle s'appelle *acte;* de sorte que dans les êtres spirituels on dit d'ordinaire que l'*acte* est le terme de la faculté agissante, et l'*action* l'exercice de cette faculté ;

6°. La cause, considérée au même temps par rapport à l'action et à l'acte, je l'appelle *causalité.* La cause, considérée en tant que capable de cette causalité, je l'appelle *puissance* ou *faculté.* Telles sont les idées les plus nettes que j'aie pu me former des termes qui servent parmi les philosophes à exprimer certaines précisions qu'il est important de faire quelquefois.

CHAPITRE XX.

Du *naturel* en tant qu'opposé au surnaturel et à l'artificiel.

325. Outre les notions du mot *naturel,* qui peuvent lui être communes avec le mot *nature* (N. 217), il se prend encore pour l'inclination, laquelle en chacun des hommes résulte de leur tempérament. Mais nous avons à considérer ici, sous deux regards, le *naturel* ou la *nature* des choses créées; 1°. en tant qu'elles existent et qu'elles agissent conformément aux lois ordinaires que Dieu a établies pour elles; et par là ce que nous appelons *naturel* est opposé au *surnaturel* ou *miraculeux;* 2°. en tant qu'elles existent ou qu'elles agissent sans qu'il survienne aucun exercice de l'industrie humaine ou de l'attention de notre esprit par rapport à une fin particulière; dans ce sens, ce que nous appelons *naturel* est opposé à ce que nous appelons *artificiel,* qui n'est autre chose que l'industrie humaine.

326. Il paraît difficile quelquefois de démêler le *naturel* en tant qu'opposé au *surnaturel;* dans ce dernier sens, le naturel suppose des lois générales et ordinaires; mais sommes-nous capables de les connaître sûrement? On distingue assez un effet qui n'est point surnaturel ou miraculeux; on ne distingue pas si déterminément ce qui l'est. Tout ce que nous voyons arriver régulièrement ou fréquemment est naturel; mais tout ce qui arrive d'extraordinaire dans le monde est-il miraculeux? c'est ce qu'on ne peut assurer. Un événement très-rare pourrait venir du principe ordinaire qui, dans la suite des révolutions et des changements, aurait formé une sorte de prodige, sans quitter la règle de son cours et l'étendue de sa sphère. Ainsi voit-on quelquefois des monstres du caractère le plus inouï, sans qu'on y trouve rien de miraculeux et de surnaturel. Comment donc nous assurer, deman-

dera-t-on, que les événements regardés comme surnaturels et miraculeux le sont réellement, ou comment savoir jusqu'où s'étend la vertu de ce principe ordinaire qui, par une longue suite de temps et de combinaisons particulières, peut faire les choses les plus extraordinaires?

327. J'avoue qu'en beaucoup d'événements qui paraissent des merveilles au peuple, un homme sage doit avec prudence suspendre son jugement. Il faut avouer aussi qu'il est des événements d'un tel caractère qu'il ne peut venir à l'esprit des personnes sensées de juger qu'ils sont l'effet de ce principe commun des choses que nous appelons l'ordre de la nature; tel est, par exemple, la résurrection d'un homme mort.

On aura beau dire qu'on ne sait pas jusqu'où s'étendent les forces de la nature, et qu'elle a peut-être des secrets pour opérer les plus surprenants effets sans que nous en connaissions les ressorts. La passion de contrarier, ou quelque autre intérêt, peut faire venir cette pensée à l'esprit de certaines gens; mais cela ne fait nulle impression sur les personnes judicieuses qui font une sérieuse réflexion et qui veulent agir de bonne foi avec elles-mêmes comme avec les autres. L'impression de vérité commune, qui se trouve manifestement dans le plus grand nombre des hommes sensés et habiles, que nous avons appelée ailleurs le *sentiment* ou le *sens commun*, est la règle infaillible pour discerner le surnaturel d'avec le naturel. Ce discernement doit tenir rang parmi les *premières vérités* qui ne se prouvent point : c'est la règle même que l'auteur de la nature a mise dans tous les hommes; et il se serait démenti lui-même s'il leur avait fait juger vrai ce qui est faux, et miraculeux ce qui n'est que naturel.

328. Le naturel est opposé à l'artificiel aussi bien qu'au miraculeux, mais non de la même manière. Jamais ce qui est surnaturel et miraculeux ne saurait être dit naturel; mais ce qui est artificiel peut s'appeler naturel, et il l'est effectivement en tant qu'il n'est point miraculeux.

329. L'artificiel n'est donc que ce qui part du principe or-

dinaire des choses, mais auquel est survenu le soin et l'industrie de l'esprit humain, pour atteindre à quelque fin particulière que l'homme se propose.

La pratique d'élever avec des pompes une masse d'eau immense, est quelque chose de naturel, puisqu'elle n'à rien de surnaturel; cependant elle est dite *artificielle* et non pas *naturelle*, en tant qu'elle n'a été introduite dans le monde que moyennant le soin et l'industrie des hommes.

330. En ce sens-là, il n'est presque rien dans l'usage des choses qui soit totalement naturel, que ce qui n'a point été à la disposition des hommes. Un arbre, par exemple, un prunier est naturel lorsqu'il a crû dans les forêts sans qu'il ait été ni planté ni greffé; aussitôt qu'il l'a été, il perd en ce sens-là autant du naturel qu'il a reçu d'impressions par le soin des hommes. Est-ce donc que sur un arbre greffé il n'y croît pas naturellement des prunes ou des cerises? Oui, en tant qu'elles n'y croissent pas surnaturellement, mais non pas en tant qu'elles y viennent par le secours de l'industrie humaine, ni en tant qu'elles deviennent telle prune et telle cerise d'un goût et d'une douceur qu'elles n'auraient point eus sans le secours de l'industrie humaine : par cet endroit la prune et la cerise sont venues artificiellement et non pas naturellement.

331. On demande ici en quel sens on dit, parlant d'une sorte de vin, qu'il est *naturel*, tout vin de soi étant artificiel; car sans l'industrie et le soin des hommes, il n'y a point de vin : de sorte qu'en ce sens-là le vin est aussi véritablement artificiel que l'eau-de-vie ou l'esprit-de-vin, puisqu'il n'y a entre eux que du plus ou du moins de l'industrie humaine, c'est-à-dire du plus ou du moins d'*artificiel*. Quand donc on appelle du vin *naturel*, c'est un terme qui signifie que le vin est dans la constitution du vin ordinaire, et sans qu'on n'y ait rien fait que ce qu'on a coutume de faire à tous les vins qui sont en usage dans le pays et dans le temps où l'on se trouve.

332. Il est aisé, après les notions précédentes, de voir en quel sens on applique aux diverses sortes d'esprits la qualité de *naturel* ou *non naturel*. Un esprit est censé et dit *naturel* quand la disposition où il se trouve ne vient ni du soin des autres hommes dans son éducation, ni des réflexions qu'il aurait faites lui-même en particulier pour se former.

333. Au terme de *naturel* pris en ce dernier sens, on oppose les termes de *cultivé* ou d'*affecté*, dont l'un se prend en bonne part et l'autre en mauvaise part; l'un, qui signifie ce qu'un soin et un art judicieux a su ajouter à l'esprit naturel; l'autre, ce qu'un soin vain et mal entendu y ajoute quelquefois.

On en peut dire à proportion autant des talents de l'esprit. Un homme est dit avoir une logique ou une éloquence naturelle, lorsque, sans les connaissances acquises par l'industrie et la réflexion des autres hommes ni par la sienne propre, il raisonne cependant aussi juste qu'on puisse raisonner, ce qui est la fin dernière et principale de la logique artificielle; ou quand il fait sentir aux autres, comme il lui plaît, avec force et vivacité, ses pensées et ses sentiments, ce qui est la fin de l'éloquence artificielle, appelée communément *rhétorique*. Il est aisé d'appliquer ces notions à toutes sortes de sujets.

CHAPITRE XXI.

De la substance et de l'accident.

334. Je cherche ici quelles idées l'esprit humain peut se former naturellement sous ces termes *substance* et *accident*. Après y avoir pensé, je n'ai pu rien concevoir par *substance*, sinon ce qui répond à l'idée d'*être*, que je dépouille de l'idée de toutes modifications, pour le considérer seule-

ment en tant que susceptible de ces modifications. La substance donc considérée précisément en tant que *substance*, n'est qu'une idée abstraite ; car il n'existe point naturellement et réellement de *substance* qui ne soit que *substance*, sans être revêtue de ses modifications ; lesquelles (suivant les idées que nous en pouvons naturellement avoir) ne sont que la substance considérée par ses divers endroits. C'est ce qui s'appelle tantôt des *qualités*, tantôt des *modes* ou *modifications*, tantôt des *attributs* ou *adjoints*, tantôt des *circonstances* ou *accidents*, tantôt des *manières d'être* de la chose : c'est sur quoi l'on forme différentes questions.

335. On demande d'abord si une substance et sa modification peuvent être mutuellement l'une sans l'autre : il me semble qu'il ne faut que démêler les termes pour ôter ici tout embarras.

Si la modification n'entre point dans la nature ou substance de la chose dont on parle, et qu'elle ne lui soit point essentielle, cette substance peut demeurer sans sa modification. Ainsi une boule modifiée actuellement par le mouvement peut se trouver et se trouvera bientôt sans mouvement, parce que la boule est constituée essentiellement *boule* et regardée pour telle, indépendamment du mouvement : c'est ce qu'on peut appeler *modification accidentelle* ou *accident*.

336. Si au contraire la modification que j'ai dans la pensée fait partie de ce qui est et de ce que je suppose essentiel à la chose, telle chose ne saurait être sans cette modification : ainsi le feu ne saurait être sans la modification du mouvement, parce qu'essentiellement (je parle toujours selon l'idée que nous avons des choses dans leur état naturel) le feu ne consiste que dans des parties de matière en mouvement, et cette modification peut s'appeler essentielle.

337. Mais le feu, par miracle, ne peut-il pas être sans mouvement ? Je n'en sais rien. Si cela est, ce n'est plus le

feu dont actuellement j'ai l'idée et dont je veux parler; car je parle d'un feu naturel, et vous parlez d'un feu surnaturel, dont je ne parle point, n'en ayant naturellement aucune idée.

338. Au reste il faut nous souvenir que nous constituons souvent les essences des choses (N°. 202) autrement qu'elles ne sont en effet, ne les connaissant point intimement, ni dans tout ce qu'elles sont précisément en elles-mêmes, mais seulement par ce qui en a frappé nos sens. C'est sur quoi il faut nous rappeler ce que j'ai dit de l'essence (N. 197 *et suiv.*).

Ainsi, pour savoir ce qui est une simple modification dans le poisson, il faut savoir auparavant en quoi consiste l'essence du poisson. On l'a fait consister longtemps à avoir un sang qui n'eût point de chaleur, et, depuis, on a cité des poissons qui ont le sang chaud. Aussi l'Académie des sciences a-t-elle marqué pour le caractère propre du poisson, d'avoir un sang ou une chair qui forme de l'huile au lieu de graisse : en ce dernier cas, il ne sera qu'accidentel à la substance du poisson d'avoir un sang qui n'ait point de chaleur.

Au reste, si la substance modifiée peut se trouver sans sa modification, cette modification ne peut, dans l'état naturel, se trouver jamais sans la substance ; je dis dans l'état naturel, et selon les idées que nous fournit uniquement la raison purement humaine. Car enfin, selon nos idées purement naturelles, la modification de la substance n'est que la substance même modifiée; et en ce sens-là demander si la modification peut se trouver sans la substance, c'est demander si la substance peut se trouver sans la substance.

CHAPITRE XXII.

Réponses à des difficultés touchant la substance et l'accident.

339. L'accident d'une chose, disent quelques-uns, n'est que sa modification accidentelle; or, cette modification peut se trouver sans la chose qui en est modifiée; la blancheur d'un lis, par exemple, peut se trouver sans le lis même dont il est actuellement la blancheur, puisqu'elle se trouve dans un autre lis.

Je réponds, comme je l'ai insinué ailleurs, que la blancheur du second lis n'est point la blancheur du premier (N. 300), puisque celle-là, dans l'état naturel, n'est que le premier lis qui est blanc, et la seconde n'est que le second lis qui est blanc, sans qu'il y ait réellement rien de commun entre l'un et l'autre, mais seulement une parfaite ressemblance de couleur: la blancheur du premier lis, qui est sa modification accidentelle, n'étant, dans l'état naturel, que la substance même qui n'a rien en soi de la substance du second lis.

340. Le concile de Trente enseigne que les *espèces* demeurent au sacrement de l'autel sans la substance du pain et du vin; or ces espèces sont des accidents. Je réponds sans examiner si ces espèces sont des accidents absolus, ce qui n'est pas de notre ressort, et ce que le concile ne décide point, puisqu'il n'emploie pas même le mot d'*accidents*, mais seulement d'*espèces* ou apparences, en latin *species*; je réponds, dis-je, que les espèces qui demeurent au saint-sacrement sont dans un état surnaturel, et que je ne parle des accidents que selon l'état naturel des choses.

341. D'ailleurs je suis en ce point très-éloigné du sentiment des cartésiens et de quelques autres, qui nient absolument qu'il puisse y avoir des accidents absolus, sous pré-

texte qu'ils n'y comprennent rien : je n'y comprends rien non plus qu'eux ; mais je n'en comprends pas moins qu'ils se méprennent manifestement, puisque Dieu peut faire des choses au-dessus de celles qu'eux et moi pouvons concevoir. Touchant la contradiction qui se trouverait, selon eux, à admettre des accidents absolus, ils raisonnent mal (Nos 265 et 266). L'état surnaturel étant fort au-dessus de la portée de notre esprit, nous ne pouvons en juger par nos idées purement naturelles, et par conséquent nous ne pouvons juger raisonnablement qu'il s'y trouve de la contradiction [1].

342. Mais, demandera-t-on à ce sujet, puis-je avoir l'idée et parler sensément d'un objet qui passe la portée de mon esprit ? Oui ; j'en parle comme d'une idée qui n'est pas distincte, précise, claire (car alors la foi ne serait plus la foi), mais c'est une idée générale qui me présente quelque chose qui existe par la toute-puissance divine, et que je ne comprends pas, mais qui n'en existe pas moins réellement.

343. Un homme né aveugle, qui entend parler et qui parle des couleurs, dont il n'a pas la moindre idée, n'en

[1] Telle est toute la place que tient dans la philosophie du P. Buffier cette fameuse question des accidents absolus ; des accidents qui subsistent par eux-mêmes et indépendamment de leur substance, voilà ce qu'on entendait par accidents absolus. On croyait y trouver une explication du sacrement de l'Eucharistie, dans lequel le concile de Trente avait décidé que les espèces du pain et du vin demeurent sans la substance du pain et du vin. De là l'importance que prit la question. Supprimer les accidents absolus, et par conséquent détruire les fondements de la foi eucharistique en plaçant l'essence de la matière dans l'étendue, avait été un des principaux chefs d'accusation des jésuites contre la philosophie de Descartes. A ce sujet, s'était engagée entre eux et les cartésiens la plus vive controverse. Au yeux du P. Buffier, la question semble avoir singulièrement perdu de son importance. Il n'ose abandonner encore les accidents absolus, mais il en fait bon marché, et la manière dont il les relègue parmi les choses surnaturelles, et s'efforce par une distinction subtile de leur enlever l'autorité du concile de Trente, prouve que sur ce point encore il avait donné gain de cause au cartésianisme.

croit pas moins cependant à leur existence : persuadé que tous les hommes qui lui en parlent sont des personnes judicieuses, sensées, et auxquelles on ne peut refuser d'ajouter foi sans cesser d'être raisonnable. Il est donc convaincu qu'il y a quelque chose de réel attaché ou mot *couleur,* dont lui, aveugle-né, n'a jamais eu et n'a pu avoir nulle idée distincte. Par là on pourrait très-bien comparer celui qui veut parler sensément de la substance et des accidents, à un homme né aveugle, qui ferait un traité sur les sensations dont il aurait uniquement l'expérience par lui-même. Il n'y mettrait pas la sensation de la vue, dont il n'a nulle expérience et nulle idée; mais il ne nierait pas pour cela qu'elle existât en effet : au contraire, il le croirait indubitablement sur le témoignage d'autrui; mais il s'abstiendrait sagement de vouloir l'expliquer, pour éviter le reproche marqué dans le proverbe : *Il en parle comme un aveugle des couleurs.*

344. La réponse et la comparaison précédentes nous fourniront ce que nous avons à dire de la *substance,* par rapport à la *substance* ou *hypostase.* La religion nous enseigne qu'il y a dans Dieu une seule *substance* ou *nature,* et trois *personnes* ou *hypostases;* au lieu que, dans Jésus-Christ Homme-Dieu, il ne se trouve qu'une seule *personne*, et deux *substances* ou *natures.* Ce sont des vérités dont on ne peut raisonnablement douter, sous prétexte que nous ne les comprenons pas : ayant montré plus d'une fois ci-dessus, qu'il y a des choses vraies dont nous ne pouvons avoir naturellement d'idée. Mais comme, par la raison que j'ai exposée, je ne recherche en ce Traité que les premières notions qui nous sont fournies par la lumière purement naturelle, et que seule elle ne nous fournirait point l'idée de la différence qui se trouve entre *substance* et *personne,* je laisse aux théologiens le soin de la marquer.

CHAPITRE XXIII.

Du simple et du composé.

345. Ce chapitre pourrait servir d'appendice à celui de l'unité. En effet, quand on regarde quelque chose que ce soit, comme *une* et comme n'ayant point de parties différentes ou séparables l'une de l'autre, on l'appelle *simple*. En ce sens-là, il ne convient proprement qu'à un être intelligent d'être simple; et surtout au premier être, qui est Dieu. Ne concevant dans un être intelligent, rien de séparable dans sa substance, nous n'avons point aussi l'idée qu'il puisse avoir des parties. Quelque peu de chose qu'on suppose de séparable dans la substance d'un être intelligent, on la suppose en même temps capable d'être détruite tout entière.

Si l'on prend le terme *simple* dans cette précision, il ne se trouvera rien dans les êtres matériels qui soit simple; non plus que rien qui soit parfaitement *un* : tout corps peut toujours être tellement séparé, que sa substance existera encore dans les parties après leur séparation; ainsi l'une n'était pas l'autre, et le corps n'était pas simple.

346. Néanmoins on emploie ce terme à l'égard des corps, par analogie aux esprits; et on appelle *simple* un corps dans les parties duquel on n'aperçoit nulle différence communément sensible. Ainsi l'on dit de l'eau que c'est un corps *simple*. Quelques-uns l'ont dit aussi du feu, de l'or, de l'argent, et de ce que nous comprenons sous le nom d'éléments ou de métaux; parce qu'à n'y regarder que superficiellement, comme on fait dans l'usage ordinaire de la vie, on n'y aperçoit point de différence de parties : mais il est évident que cette différence n'en existe pas moins réellement, comme on le voit dans la dissolution de ces corps,

par les opérations de la chimie. On ne trouve aucun corps qui n'ait des parties diverses entre elles; et par conséquent, qui ne soit composé ou qui soit absolument simple; si ce n'est peut-être ce que les chimistes appellent *caput mortuum* : c'est une espèce de cendre qu'ils ne peuvent plus résoudre en parties qui nous paraissent d'espèces différentes : cette cendre par là pourrait s'appeler le plus simple des corps.

347. Ce qui est opposé au simple est dit *composé;* et c'est ce qui résulte de plusieurs parties, surtout quand elles sont de différente espèce : ce qui n'offre à éclaircir aucune chose qui mérite de nous arrêter.

CHAPITRE XXIV.

De ce qui est *nécessaire, contingent* ou *libre.*

348. Il n'est guère de terme plus simple et plus clair pour exprimer l'idée générale que tout le monde conçoit sous ce mot, que ce mot-là même, *nécessaire.*

Si je dis que le *nécessaire* est ce qui est tel qu'il est impossible qu'il ne soit point, on demandera ce que c'est que cet *impossible qui ne soit point* : à quoi je ne répondrai pas plus aisément qu'à la question : *Qu'est-ce que le nécessaire?*

On donnerait peut-être une idée plus précise du nécessaire en disant que c'est *ce qui est tel que nulle volonté ne peut l'empêcher d'être ce qu'il est*, et le *contingent* est *ce qui n'est point nécessaire.*

349. Il s'ensuit que le nécessaire pris absolument, n'est opposé qu'à la volonté libre d'un être intelligent et spirituel; car un être matériel ne saurait être opposé à un autre être matériel, sinon par rapport à la volonté de quelque être intellectuel; et si dans un être matériel il se trouve du *con-*

tingent, c'est toujours par la volonté libre d'un être intellectuel.

350. Quand on dit qu'il est nécessaire et non contingent qu'une pierre tombe en bas et que la flamme monte en haut; qu'il est nécessaire que la glace rafraîchisse et que le feu échauffe, cette nécessité n'est point par rapport à la volonté de Dieu, qui peut quand il lui plaît empêcher la glace de rafraîchir et le feu d'échauffer. En ce sens, le *nécessaire*, pris à la rigueur, ne peut convenir qu'à l'existence et à la nature de Dieu même, qui ne saurait être empêché par quelque volonté que ce soit.

351. Au contraire, ce qui est *contingent* a toujours pour cause plus ou moins éloignée une volonté libre. Une peste survient, ou quelque autre maladie contagieuse : elle aura eu immédiatement une cause nécessaire; savoir, la corruption de l'air, qui aura eu pour cause nécessaire une grande quantité de corps morts ou du sang gâté par la mauvaise nourriture : la mauvaise nourriture aura pour cause nécessaire la disette ou la famine : la disette et la famine auront pour cause nécessaire la guerre qui empêche le commerce des hommes ou la culture des terres; voilà toutes causes nécessaires; mais la guerre a pour cause la volonté libre des princes qui l'ont faite et continué à leur gré. Si elle n'avait pas pour cause plus ou moins immédiate une volonté libre, elle n'aurait plus rien de *contingent*.

352. Dans tous les événements naturels, on peut remonter ainsi de cause nécessaire en cause nécessaire, jusqu'à la première cause qui est la volonté libre de Dieu, et qui a donné à la matière tel degré ou telle détermination de mouvement; ce qui aura nécessairement produit, de cause immédiate en cause immédiate, l'événement ou l'effet dont il s'agit.

353. On pourrait pousser ce détail beaucoup plus loin; mais ce que nous disons suffit pour montrer que tout dans l'univers arrive par des causes nécessaires, et nécessairement déterminées les unes par les autres; sans que ni les

unes ni les autres puissent originairement avoir de détermination que par une volonté libre; en sorte que tout dans l'univers est nécessaire, et que rien au monde n'est contingent, que l'effet d'une volonté libre.

354. On demande à ce sujet, quelle est la nature de ce qu'on appelle le *hasard*. Ce n'est qu'un effet dont nous ne discernons pas la cause; mais il est clair qu'il ne peut y avoir d'effet sans cause nécessaire ou libre, ou du moins partie nécessaire et partie libre. C'est ce mélange qui fait plus communément ce qu'on appelle *hasard,* lorsque nous n'y distinguons ni la cause nécessaire, ni la cause libre, ni le concours de l'une et de l'autre.

355. Un joueur amène trois six dans les trois dés; son adversaire venant d'amener deux six et un cinq, il s'en prend au hasard : c'est pourtant l'effet de la volonté, laquelle donne à sa main certains mouvements qu'il ne distingue pas et ne peut discerner, mais en conséquence desquels le poids des dés, la disposition du tapis et les autres causes nécessaires, jointes à la volonté libre qui lui a fait pousser les dés, ont amené ce coup que l'on appelle effet du hasard. Mais est-il des causes et des volontés libres, et qu'est-ce que leur liberté? C'est ce que nous examinerons dans la troisième Partie, en parlant de l'âme humaine et de ses facultés (N. 445).

CHAPITRE XXV.

De ce qui est dit du *positif, négatif* et *privatif*.

356. Divers philosophes se sont échauffés l'imagination à rechercher si le *fini* était la négation de l'*infini,* ou l'*infini* la négation du *fini*. Les uns disent que l'infini étant au delà du fini, le fini est la négation de l'infini qui le surpasse; les autres disent que le fini étant une grandeur déterminée, ce

qui n'est point fini est la négation de ce qui est déterminé et fini : ceci s'expliquera par la notion des termes.

357. Par le mot *positif,* j'entends quelque chose que ce soit qui existe ou puisse exister, soit réellement ou dans la pensée : sur quoi il est bon d'éclaircir une difficulté qui se présente naturellement au sujet de cette définition même.

358. Si le positif est ce qui existe ou réellement ou dans la pensée, le négatif est ce qui n'existe ni réellement ni dans la pensée : comment donc peut-on avoir l'idée de ce qui n'est pas même dans la pensée?

359. Lorsque j'entends prononcer ce mot *rien* ou *néant,* qui est un terme négatif, j'entends et je conçois ce qu'on me dit ; il faut donc que j'aie alors quelque idée. Il est vrai, j'ai l'idée d'un mot, c'est-à-dire du mot *néant* ou *rien,* duquel je sépare toute idée d'être qui aurait pu me venir à l'esprit ; et tel est le vrai caractère de tout ce qui s'appelle *négatif* et *négation.* Ce n'est pas, comme on se le figure quelquefois, le *pur néant* ou le *rien,* qui ne saurait être l'objet d'aucune idée ; s'il l'était, il serait quelque chose : le *négatif* est donc la séparation que fait l'esprit d'une idée avec une autre idée, comme de l'idée d'une chose avec l'idée d'un mot. Or la séparation n'est pas un pur néant : c'est un acte de l'esprit qui disjoint, qui écarte, ou divise deux choses ou idées qui étaient ou pouvaient être jointes et unies ; et c'est toujours la séparation d'un positif d'avec un autre positif.

Ainsi quand je dis : *Un homme n'est pas une bête,* c'est-à-dire *un homme est autre chose qu'une bête ;* et quand je dis : *La folie n'est pas la sagesse,* c'est-à-dire *la folie est autre chose que la sagesse.* Il en est ainsi de toute négation et de tout négatif, et même du mot *rien* ou *néant ;* comme quand on dit : *Rien ne paraît,* c'est comme si l'on disait : *L'idée de ce mot* rien *est séparée de l'idée de tout ce qui paraît.*

360. Si le mot *rien* ou *néant* n'exprimait pas quelque chose de positif, il ne formerait aucune idée (puisque toute idée est

quelque chose de positif) et il ne formerait aucun sens, comme si l'on disait : *Le rien* ou *le néant a précédé l'existence des créatures;* car pour précéder il faut être, et le néant n'est point et n'a jamais été. Ceux qui emploient ces expressions veulent donc dire simplement : *Les créatures ont commencé d'exister,* ou *l'existence des créatures a commencé dans un temps que je me* figure précédé de la seule éternité de Dieu. On peut faire l'application de ceci à tout ce qui peut se présenter à notre imagination revêtu du mot *rien* ou *néant;* comme quand on dit : *Rien n'est digne de Dieu que Dieu même,* c'est-à-dire *tout ce qui est digne de Dieu,* ou plus brièvement, *la seule chose digne de Dieu est Dieu même.*

361. Nous sommes accoutumés à nous servir du mot *rien* ou *néant,* pour exprimer cette sorte de séparation que l'on appelle *négation;* il était à propos d'en expliquer l'usage, qui est très-étendu dans les *vérités de conséquence* ou la logique. Contentons-nous de démêler ici comment ce qui est un pur néant ne saurait jamais former d'idée ; et que si ce mot *néant* ou *rien,* qui est si souvent dans le discours ordinaire, ne se réduit à quelque idée positive, il n'y produit aucun sens.

362. Par ces réflexions se doit résoudre la question si le *fini* est le négatif de l'*infini,* ou si l'*infini* est le négatif du *fini :* la négation n'étant qu'une séparation, l'infini et le fini sont également le négatif l'un de l'autre, c'est-à-dire que l'un est autre chose que l'autre ; par là on pourrait très-bien définir l'infini *autre chose que ce qui est terminé et fini, mais où notre esprit se perd,* et le fini *quelque chose de déterminé et de non infini.* Or, on ne peut, sans une erreur manifeste, s'imaginer que ce qui est déterminé ne soit pas en soi quelque chose de positif, puisque c'est telle mesure simple ou redoublée tant de fois, ou telle proportion avec telle mesure.

363. Pour dire un mot présentement du *privatif* ou de la *privation,* c'est une véritable négation, avec cette seule différence que la négation sépare une chose ou une idée d'avec

une autre chose ou idée, sans égard à la nature des objets ainsi séparés; au lieu que la *privation* sépare des idées ou des choses, en indiquant qu'elles pourraient ou devraient être ensemble. Ainsi, qu'on sépare la blancheur d'avec le charbon, c'est une simple négation; mais qu'on sépare la blancheur d'avec une pierre ou d'avec l'albâtre, c'est une privation; parce qu'on suppose que la blancheur pourrait se trouver dans une pierre et devrait se trouver dans l'albâtre.

CHAPITRE XXVI.

Du tout et des parties.

364. Il ne s'offre ici que des mots à expliquer et qui supposent communément l'explication l'un de l'autre. *Un tout*, dit-on, *est un amas de parties;* et si l'on demande ce que c'est que *parties,* on dit que *c'est ce qui fait* ou *contribue à faire un tout.* Ainsi quand on dit que *le tout est plus grand que sa partie,* pourvu qu'on entende la signification des deux mots *tout* et *partie,* la chose est conçue d'abord, car c'est là le plus simple exercice du jugement que nous puissions faire, et comme si nous disions : *Telle chose est telle chose et non autre chose.* Dans un objet, nous appelons *tout* ce qui est de plus grand, et nous appelons *partie* ce qui est de moins grand (N. 85). De même quand on dit : *Les parties prises ensemble égalent le tout,* c'est-à-dire *telle chose est telle chose;* car les parties réunies ou prises ensemble sont précisément ce qui s'appelle *le tout,* et *le tout* n'est que les parties prises ensemble, ou si l'on veut un *amas de parties.*

365. On peut observer à cette occasion que chaque objet peut à notre gré être ou n'être pas *tout* et *partie,* et peut de même être *tout* ou *partie :* le regardant en ce qu'il a de plus grand il est un *tout,* et le regardant par ce qui n'y est pas de

plus grand il est dit *partie*. D'ailleurs, ce qui est partie dans un objet se trouve souvent un tout par rapport à un autre objet. La France est un tout par rapport à la Picardie, et par rapport à l'Europe elle n'est qu'une partie. Ces choses se conçoivent si nettement, qu'en les expliquant on ne peut trouver qu'à peine des expressions qui répondent à la netteté de leur idée, ce qui a fait croire à certains philosophes que ces choses étaient incompréhensibles, parce qu'elles étaient inexplicables; au lieu qu'il fallait dire qu'elles étaient inexplicables, parce qu'elles étaient comprises d'une manière plus claire que toute explication.

CHAPITRE XXVII.

De la durée et du temps.

366. Qu'est-ce que durer? c'est *exister sans être détruit :* voilà l'explication la plus nette qu'on puisse donner de la durée; mais le simple mot de *durée* fait comprendre la chose aussi clairement que cette explication. Qui voudrait expliquer le mot d'*exister* se trouverait également embarrassé; on le serait de même à vouloir expliquer comment ces idées sont en nous, car elles y sont d'une manière plus intime que nous ne le pourrions dire.

367. Lors donc que M. Locke et son copiste ou abréviateur M. Le Clerc, ont voulu expliquer comment se forme en nous l'idée de *durée,* par la succession de nos pensées qui se présentent l'une après l'autre à notre esprit, ils ont pu dire des choses ingénieuses; mais ils n'ont rien dit qui expliquât la nature ou l'origine de l'idée que nous avons de la durée. Quand il ne se ferait en nous nulle succession de pensée, et que nous n'aurions qu'une seule pensée, nous n'en aurions pas moins l'idée de la durée, surtout si c'était une pensée

affligeante. Ainsi je ne vois point ce qu'entend M. Locke en disant que l'idée de la durée nous est *fournie par les changements perpétuels de la succession dont les parties dépérissent incessamment.* Dans Dieu, par exemple, où il n'y a nulle succession, son être ne dure-t-il pas toujours, et Dieu ne connaît-il pas qu'il dure?

368. Outre l'idée de la durée, nous avons l'idée de la mesure de la durée, qui n'est pas la durée même, bien que nous confondions souvent l'une avec l'autre, comme il arrive d'ordinaire de confondre nos sentiments ou avec leurs effets ou avec leurs causes, ou avec leurs autres circonstances.

369. Or, cette mesure de la durée n'est autre chose que ce que nous appelons le *temps,* et le temps n'est que la *révolution régulière de quelque chose de sensible,* comme du cours annuel du soleil ou du cours menstrual de la lune, ou diurnal d'une aiguille sur le cadran d'une horloge.

370. L'attention que nous avons à cette révolution régulière fait précisément en nous l'idée du temps. L'intervalle de cette révolution se divisant par divers moindres intervalles, forme l'idée des parties du temps auxquelles nous donnons aussi le nom de *temps* plus long ou plus court, selon les divers intervalles de la révolution.

371. Quand nous avons pris une fois cette idée du temps, nous l'appliquons à toute durée que nous concevons ou supposons répondre à tel intervalle de révolution régulière; et par là nous donnons à la durée même le nom de temps, appliquant le nom de la mesure à la chose mesurée; mais sans que la durée qu'on mesure soit au fond le temps auquel on la mesure, et qui est une révolution. Ainsi Dieu a duré avant le temps, c'est-à-dire *a été sans cesser d'être avant la création du monde* et avant *la révolution régulière d'aucun corps.*

372. J'admire donc que tant de philosophes aient parlé du *temps* et de la *durée* comme de choses inexplicables ou incompréhensibles : *Si non rogas intelligo,* leur fait-on dire; et,

selon la paraphrase de M. Locke : *Plus je m'applique à découvrir la nature du temps, moins je la conçois. Le temps, qui découvre toutes choses, ne saurait être compris lui-même.* Cependant à quoi se réduisent tous ces mystères ? à deux mots que nous venons d'exposer.

373. Il se peut bien faire d'ailleurs que le mot *temps* ayant plusieurs significations, l'équivoque du mot ait causé la difficulté de discerner la chose ; il signifie d'un côté la mesure de la durée (laquelle mesure se prend ordinairement de la révolution régulière du soleil), et d'un autre côté il signifie la différente disposition de l'air causée aussi en partie par la révolution du soleil et par d'autres causes assez inconnues. Ainsi aura-t-on eu de la peine à discerner la notion du *temps*, dont l'idée se présente différemment à l'esprit, selon les diverses faces du mot équivoque *temps*.

374. Dans toutes ces recherches de métaphysique, si embarrassées en apparence, il ne faut, comme je l'ai dit d'abord, que distinguer les idées les plus simples que nous ayons dans l'esprit, avec les noms qui y sont attachés par l'usage, pour y découvrir ce qui, à leur sujet, nous doit tenir lieu de premières vérités.

375. Par ces deux moyens nous trouvons tout d'un coup l'idée ou la notion de *durée* et de *temps ;* disant : J'ai l'idée d'un être, en tant qu'il ne cesse pas d'être ; c'est ce qui s'appelle *durée.* J'ai l'idée de cette durée, en tant qu'elle est mesurée par la révolution régulière d'un corps ou par les intervalles de cette révolution, c'est ce que j'appelle *temps.* Il me semble que ces notions se trouvent aussi claires qu'elles peuvent l'être, et celui qui cherche à les éclaircir davantage est à peu près aussi judicieux que celui qui voudrait éclaircir comment deux fois deux font quatre et ne font pas cinq.

CHAPITRE XXVIII.

Des relations.

376. Il est évident que nous trouvons divers endroits et divers regards dans un même objet. Quand un de ces endroits ou regards nous donne sujet de penser à un autre ; c'est ce que j'appelle *relation ;* et ce premier objet, en tant qu'il nous donne occasion d'en faire une comparaison avec un autre, est ce qu'en terme de l'école on appelle, ce me semble, *fondement de la relation.*

377. On définit ordinairement la relation en disant que c'est *le rapport d'une chose à une autre*, en latin *respectus uniùs ad aliud;* mais comme *relation* et *rapport* sont formellement la même idée, c'est-à-dire *que la relation est la relation d'une chose à une autre,* reste toujours également à démêler ce que c'est que *relation* ou *rapport*, et en quoi elle consiste. Il me semble qu'elle serait mieux définie, comme je l'ai dit d'abord, *l'occasion que donne un objet, par certain endroit, de penser à un autre objet.*

378. M. Le Clerc veut expliquer la chose en disant que *la relation est l'idée d'un objet qui enferme l'idée d'un autre objet.* Il ajoute qu'il n'est aucune chose qui ne puisse faire penser à une autre; mais si chaque chose peut nous faire penser à une autre, dès là même elle est relative. Pourquoi donc appelons-nous les unes plutôt relatives que les autres; ou comment chaque chose ne nous fait-elle pas penser à une autre? C'est ce que M. Le Clerc n'explique pas. Voici comment on le peut faire.

379. Chaque chose ou plutôt chaque idée totale de chose (excepté l'idée de l'être pris en général) est composée de plusieurs idées partielles ; par exemple, l'idée *de l'homme* résulte des idées partielles d'*animal* et de *raisonnable*, etc.

Or, l'idée d'animal convenant à d'autres êtres que l'homme, me donne occasion, si je la veux prendre, de penser à tout autre animal que l'homme. Chaque chose de la sorte a donc une relation à d'autres, mais ce n'est pas là une de ces relations qui se fassent toujours apercevoir; aussi appelle-t-on communément l'*idée d'animal*, et autres semblables, *absolues et non relatives*, quoiqu'elles soient *accidentellement* ou *occasionnellement relatives*. Au lieu qu'une idée *proprement et essentiellement relative* est celle d'un objet qui fait penser toujours et nécessairement à un autre objet : comme les idées de *père*, de *maître*, de *Créateur*, qui sont par elles-mêmes relatives, enfermant dans leur idée distinctive l'idée d'*enfant*, de *disciple*, de *créatures*, puisque l'idée distinctive de *père* est d'avoir des enfants; l'idée de *maître*, d'avoir quelque disciple ; de *Créateur*, etc.

381. Outre ces deux sortes de relations, on en peut observer une troisième sorte, que nous appellerons *arbitraire*, laquelle, pour dépendre en quelque sorte de la fantaisie, n'en est que plus difficile et plus importante à démêler. Elle consiste dans l'occasion que nous donne une idée formée arbitrairement de nous rappeler une autre idée. Ceci a besoin, pour être mieux entendu, du secours d'un exemple, tel que le suivant : Si l'on n'a jamais eu l'idée d'aucune montagne qui fût plus haute que d'un demi-quart de lieue, une montagne d'une demi-lieue sera pour nous une *très-grande* montagne; mais pour les habitants des Alpes, qui sont accoutumés à voir des montagnes hautes d'une lieue et plus, celle de Tarare, qui est moindre, n'est *nullement grande;* au contraire, elle est médiocre. Telles sont les relations fondées sur une idée arbitraire; elles sont formées par le hasard ou par notre pure fantaisie, comme si je me suis mis en tête que les perles ont d'ordinaire un pouce de diamètre, je ne trouverai grande aucune des perles qu'on voit communément en France.

382. Ce que nous disons ici de la grandeur convient ma-

nifestement à toutes les autres qualités de *long*, *large*, *heureux*, *malheureux*, *commode*, *incommode*, *facile*, *difficile*, *riche*, *pauvre*, *bon*, *mauvais*, *excellent*, et à mille autres semblables, qui n'ont aucun sens bien déterminé que par une relation fondée sur une idée formée en nous arbitrairement et fortuitement. Un homme se trouvait malheureux d'avoir un simple mal de tête; il est pris d'une migraine violente, et la première pensée qui lui vient est : *Que j'étais heureux quand je n'avais que mon premier mal de tête !* On voit que l'idée arbitraire, fondement de la comparaison et de la relation, a fait changer comme de nature à la qualité d'*heureux* et de *malheureux*.

383. C'est ce qui peut faire apercevoir l'illusion de certains philosophes, tels que l'auteur de *la Logique*, dite *l'Art de penser*, ou de Port-Royal, quand ils prononcent que dans tous les hommes il se trouve une idée d'*excellence*. Cela, réduit à sa juste valeur, signifie que chaque homme se fait une idée arbitraire d'*excellence*, selon que le hasard ou l'imagination lui ont mis dans la tête le plus haut degré que chacun d'eux s'est formé d'une qualité utile ou agréable; mais ce plus haut degré étant arbitraire et diversifié dans tous les hommes, tous les hommes aussi, selon différentes conjonctures, ont différentes idées d'excellence.

384. Enfin, ce qui mérite encore notre attention, et ce qui a échappé à celle de M. Locke, c'est que dans les exemples qu'il a donnés d'idées *absolues*, c'est-à-dire non relatives, comme de *blanc*, *noir*, *heureux*, *doux*, etc., ces idées mêmes ne sont pas entièrement absolues, mais *relatives*, dans l'usage ordinaire qu'en fait notre esprit. Par exemple, nous n'appliquons guère l'idée de *blanc* ou de *doux* que par rapport à un certain degré de blancheur et de douceur que nous formons actuellement par comparaison à une idée arbitraire que nous avons dans l'esprit. Au pays des Maures, on voit un teint jaunâtre ou olivâtre; on trouve ce teint *blanc*. Ce même teint, vu par la même personne, au pays

des Européens, n'est plus *blanc*, il est plutôt noir. Ainsi nous n'appelons rien de *blanc* que ce qui l'est par rapport à un certain degré de blancheur que nous avons dans l'esprit, et que nous jugeons qui convient ou ne convient pas à l'objet que nous appelons *blanc*. Tous les jours il nous arrive ainsi de trouver blanc du papier; mais si on nous le fait voir auprès d'un autre papier beaucoup plus blanc, le premier commence à devenir gris pour nous; marque évidente que nous n'avons aucune idée entièrement absolue sur ce terme *blanc;* si elle l'était, nous trouverions toujours *blanche* en toutes circonstances une chose où il se trouve toujours un même degré de blancheur.

385. Il faut dire un mot des relations appelées *dénominations extrinsèques*. Ce sont des *qualités attribuées à un être, seulement par rapport à la disposition d'un autre être à l'égard du premier :* par exemple, d'être *vu, connu, admiré, précédé*, etc., ce qui suppose manifestement la disposition de quelque autre être qui le *voit*, qui le *connaît, qui* l'*admire*, qui le *précède*, etc. De même, en disant qu'une chose est la *première*, qu'elle est *pareille, égale*, etc., on suppose nécessairement la disposition ou situation de quelque autre chose.

Ainsi, qui dit *premier* dit un autre objet qui est le second; qui dit *semblable* ou *égal*, dit quelque autre objet auquel il est *égal* ou *semblable :* en sorte que si l'on supposait tous les êtres détruits, excepté un seul, bien qu'alors il demeurât toujours en soi ce qu'il était auparavant, cependant il cesserait d'être vu, connu, loué, admiré, estimé, le premier, le troisième, suivi, accompagné, etc.; car, s'il était seul, de qui serait-il *vu*, de qui serait-il le *premier* ou le *dernier*, à qui serait-il *égal* ou *semblable?* etc.

386. J'ai appelé ces dénominations *purement extrinsèques*, car d'être *battu*, par exemple, pourrait passer pour une dénomination extrinsèque, puisque cela suppose la disposition d'un autre être; mais il est clair que celui qui est *battu* est changé en lui-même, et, par là, d'être *battu* n'est pas

une dénomination *purement extrinsèque* : par la même raison, d'être *remué*, d'être *échauffé*, *divisé*, *agrandi*, etc.

387. Finissons cet article en indiquant l'embarras frivole qu'on se fait quelquefois pour décider si les relations subsistent dans les choses indépendamment de notre pensée ; par exemple, si les nombres (qui au fond ne sont que des relations) sont quelque chose qui subsiste en soi et hors de notre pensée. Pour résoudre la question, il ne faut que démêler les termes ou les idées.

388. Entend-on par nombre les êtres qui subsistent hors de nous, chacun dans leur unité, mais qui donnent occasion à l'esprit de concevoir un amas d'unités sous une seule idée, laquelle prend le nom de *nombre?* Alors il existe quelque nombre indépendamment de la pensée et de notre esprit, c'est-à-dire qu'il existe des choses nombrales et différentes unités, conçues par nous sous une seule idée. Entend-on par *nombre* cette pensée de notre esprit qui unit sous une seule idée différentes unités? ou bien entend-on le rapport de ces unités, en sorte que la seconde unité suppose dans notre esprit l'idée de la première, et la troisième l'idée de la seconde? ou bien enfin entend-on la faculté qu'a l'esprit de multiplier à son gré et de combiner ces idées abstraites d'unités les unes avec les autres, les unes par rapport aux autres, ou les unes séparément des autres, sans égard à rien qui soit hors de notre esprit? Alors le *nombre* n'est pas indépendant de la pensée et de l'esprit, puisqu'alors il en est le pur exercice. D'ailleurs, d'être *nombrés*, est une *dénomination extrinsèque,* laquelle suppose une intelligence qui les nombre, et qui voit le rapport d'une unité à une autre ou à plusieurs autres unités; rapport qui s'appelle *second*, *troisième*, etc., considérant les unités l'une après l'autre, et qui s'appelle *deux*, *trois*, *quatre,* etc., considérant les unités prises ensemble dans leur totalité.

TROISIÈME PARTIE.

PREMIÈRES VÉRITÉS QUI CONCERNENT LES ÊTRES SPIRITUELS.

CHAPITRE PREMIER.

De la nature des esprits en général et de notre âme en particulier.

400. Nous entendons ici par le mot *esprit* ou *âme*, une substance semblable à celle qui est en nous, capable de l'opération que nous appelons *idée*, *pensée* ou *connaissance*; et d'une autre opération qui s'appelle *volition* ou *désir*. Ces deux opérations, dont la seconde suppose la première, et qui par conséquent partent de la même substance appelée *esprit* ou *âme*, sont censées avoir chacune leur faculté particulière. La première a pour faculté l'*entendement*; la seconde a pour faculté la *volonté* : c'est-à-dire, à parler exactement, que l'âme, en tant qu'elle pense, s'appelle *entendement*, et en tant qu'elle veut, elle s'appelle *volonté*.

Au reste, si l'on me demande ce que c'est qu'idée, pensée ou connaissance, désir ou volition, je me garderai bien d'en donner la définition pour le faire entendre à mes lecteurs plus qu'ils ne l'entendent déjà. Je pourrais bien exposer ces mots : *idée* ou *volition*, par d'autres mots qui signifieraient à peu près la même chose, mais qui ne les feraient pas concevoir davantage. Leur signification est clairement dans notre esprit, et aussi parfaitement qu'elle y puisse être, pour peu que nous y fassions attention.

401. Quelques-uns croient pouvoir demander à ce sujet, s'il est bien vrai qu'il existe dans nous un *esprit* ou une *âme*.

On n'est par certain, disent-ils, si ce que nous appelons *esprit* n'est point quelque chose de corporel, qui résulte de parties de matière imperceptibles à nos sens. Comme donc on n'a point de certitude évidente là-dessus, ajoutent-ils, on ne doit pas nier absolument que l'esprit soit corporel. Ils prétendent encore donner du poids à cette difficulté, par la réflexion suivante. Notre âme doit dépendre du corps et de la matière, dans sa substance aussi bien que dans ses opérations, puisque *la nature de l'opération suit la nature de l'être*, selon un axiome reçu. Or l'opération de notre âme dépend manifestement du corps : donc la substance de l'âme en dépend aussi, et est elle-même corporelle.

402. Quelles que puissent être ces difficultés, il est toujours vrai qu'il existe en moi quelque chose qui *pense* et qui *veut;* ce quelque chose est ce que j'appelle mon *esprit* et mon *âme*. Au contraire, tout être dans lequel je n'aperçois rien de ce que j'appelle *penser* et *vouloir*, est ce que j'appelle corps, où j'aperçois d'ailleurs des propriétés appelées *étendue* et *mobilité*, lesquelles je n'aperçois nullement dans ce que j'appelle *esprit* en général; ne pouvant même apercevoir que l'esprit soit susceptible de ces qualités. Voilà donc que je distingue très-nettement et très-évidemment ce que j'appelle *esprit* et ce que j'appelle *corps*, sans pouvoir désormais ni douter de leur existence, ni de leur différence réelle.

403. De savoir présentement en quoi consiste la constitution intime des esprits, ce qui fait leur essence réelle et leur différence essentielle et physique d'avec les corps, c'est un point qui n'est pas nécessaire pour la connaissance que nous recherchons présentement. Elle ne doit et ne saurait être d'une autre nature que le sont essentiellement les connaissances humaines, qui ne pénètrent jamais la constitution intime des êtres, mais qui pour cela n'en sont ni moins évidentes ni moins convaincantes.

404. Je ne connais et ne pénètre pas évidemment la con-

stitution intime du feu, ni sa différence radicale et physique d'avec l'eau : en pourrait-on conclure : Donc il n'existe pas de feu? donc sa nature n'est pas opposée à celle de l'eau? donc je ne dois pas me comporter à l'égard de l'un d'une manière toute différente de celle dont je dois me comporter à l'égard de l'autre? donc je ne jugerai pas qu'il faut me plonger dans l'eau pour me rafraîchir, et m'approcher du feu pour m'échauffer? Que fait la connaissance de cette constitution intime des choses qui n'est pas à notre portée, pour l'usage, la conduite et les sentiments de la vie?

405. L'application de tout ceci est naturelle à notre sujet. Nous ne connaissons point la constitution intime de notre esprit, autant qu'elle peut en soi être connue, et autant que Dieu la connaît; mais nous la connaissons autant que nous pouvons la connaître et que le comporte la nature de l'esprit humain. Ainsi nous n'en voyons pas moins (autant que des hommes peuvent le voir), pour l'usage et la conduite de la vie, sa différence d'avec les corps, et que l'un n'a rien de semblable à l'autre.

406. D'ailleurs, de prétendre conclure encore que l'âme est corporelle, parce que nous ne voyons pas intuitivement si nos pensées ne résultent point d'une combinaison de corpuscules imperceptibles, c'est comme si l'on prétendait conclure que le corps est spirituel, parce que nous ne voyons pas évidemment si ce n'est point quelque pensée qui constitue la mobilité, l'impénétrabilité et l'étendue; modifications qui nous paraissent essentielles au corps et à la matière. Dans quelle chimère ne donnerons-nous pas, lorsque nous voudrons tirer une conclusion d'un principe où nous ne voyons goutte? C'est la méthode de quelques philosophes de ce temps; mais c'est la pratique la plus frivole où puissent donner des hommes qui font usage de leur raison. Ce que nous ne voyons point est, par rapport à notre connaissance, comme s'il n'était point : nous ne pouvons en raisonner, n'ayant rien à en penser ni à en conclure. Contenons

notre raison dans ses bornes; car au delà ce n'est plus que visions et obscurités.

407. De plus, lorsqu'on s'imagine que la pensée de ceux qui ont tenu l'âme corporelle n'étaient pas sans vraisemblance, son opération étant corporelle, il faut examiner ce qu'on entend par ces mots : *L'opération de notre âme est corporelle.* Est-ce à dire que notre âme n'opère qu'autant que notre corps se trouve en certaine disposition, par le rapport mutuel et la connexion réciproque qui est entre notre âme et notre corps? La chose est indubitable, et l'expérience en est journalière. Mais si l'âme ne peut agir sans le corps, le corps réciproquement ne saurait agir sans l'âme; or cette dépendance où le corps est de l'âme, ne faisant pas dire que le corps est spirituel, la dépendance où l'âme est du corps, ne doit pas faire dire que l'âme est corporelle. Ces deux parties de l'homme ont dans leurs opérations une connexion intime; mais leur connexion ne fait pas que l'une soit l'autre.

408. Au reste, si l'on me demande en quoi consiste cette connexion si étonnante, je n'en sais rien, et je ne puis y pénétrer. Ceux qui ont entrepris de le faire ont montré quelquefois de l'esprit, sans rien dire de solide sur ce point. Il est bien des gens de ce goût-là; ce n'est pas celui d'un vrai philosophe; car, accoutumant l'esprit à se nourrir d'idées vaines, il fait perdre le goût des idées judicieuses, et confond bientôt les unes avec les autres.

409. Quoi qu'il en soit, puisque la connexion qui est entre notre âme et notre corps ne rend pas notre corps spirituel, il ne doit pas nous être moins certain que cette connexion ne rend pas notre âme corporelle; quand même nous n'aurions pas les autres preuves que la religion et la raison nous fournissent sur cet article. Cependant, malgré cette connexion incompréhensible, nous apercevons clairement que l'âme n'est point le corps, comme le feu n'est point l'eau; que toutes les propriétés expérimentales de l'une

ne sont nullement les propriétés de l'autre; que nous en avons deux idées aussi différentes et aussi distinctes pour le moins, que de quelque autre objet que ce soit où nous puissions découvrir une différence manifeste; enfin, que n'ayant pas plus lieu de soupçonner la *pensée* une modification du corps, que l'*étendue* une modification de la pensée, nous ne pouvons raisonnablement nier que le corps et l'esprit ne soient deux substances différentes.

CHAPITRE II.

Des propriétés de l'âme.

410. Après ce que nous venons d'établir, nous croirions renverser tout langage reçu et toute idée humaine, de ne pas regarder désormais notre âme comme une substance différente du corps. C'est donc présentement de cette substance de l'âme, que nous avons à examiner les propriétés particulières; outre les deux principales, que nous appelons *intelligence* et *volonté;* autrement faculté de penser et faculté de vouloir.

411. A dire le vrai, cet examen semble assez peu nécessaire. Comme il n'est aucun de nous qui n'éprouve au dedans de soi tout ce qui s'y passe, quand il y fait attention, il en saura bientôt, ou même il en sait déjà autant par lui-même que tout ce que nous lui en pouvons exposer. Il ne nous reste guère qu'à lui indiquer des noms convenables aux facultés et aux expériences dont il éprouve tous les jours les effets; afin de l'aider par ce moyen à ne rien confondre dans nos idées et dans nos discours sur un point si important.

412. L'âme forme des *idées* ou des *pensées* : c'est ce qui s'appelle *intelligence*. Cette intelligence se porte quelquefois

uniquement sur elle-même et sur ce qui se passe en elle, sans se porter à l'*idée* d'aucun corps ni d'aucune image corporelle : c'est ce que j'appelle *pure intelligence*. Si elle conçoit l'idée d'un corps ou d'une image corporelle, alors je l'appelle *imagination* ou *fantaisie*. L'âme quelquefois, ayant laissé éloigner des idées, les rappelle dans la suite : cela s'appelle *mémoire*. Elle tire la plupart de ses idées par les sens; quand elle les prend actuellement par ce canal, cela s'appelle *sensation*. Si la sensation est accompagnée de quelque agrément ou désagrément, je l'appelle alors plus particulièrement *sentiment*. La faculté particulière de l'âme, d'où l'on se figure que procède la sensation et le sentiment, s'appelle *âme sensitive*.

113. La volonté prend divers noms, comme l'entendement. Si elle se porte nécessairement aux objets, comme quand elle se porte au bonheur en général, je l'appelle le *volontaire*. Si elle se porte à un objet, de manière qu'il ne tienne qu'à elle de ne s'y point porter, c'est ce que j'appelle *liberté*. En tant qu'elle a quelque complaisance pour un objet, sans qu'au fond la liberté détermine l'âme à s'y porter, c'est *velléité*.

Le mot *volonté* se prend aussi quelquefois pour la faculté même de vouloir, et d'autres fois pour l'exercice de vouloir actuellement. Enfin il se prend d'autres fois en un sens plus vague, et qui convient à toutes les significations différentes que j'ai exposées, sans désigner l'une plutôt que l'autre.

114. Au sujet de la liberté et de la volonté, M. Locke et son copiste M. Le Clerc font une ample et épineuse dissertation pour montrer que la *liberté* n'est pas la même faculté que la *volonté*; au lieu que c'est, disent-ils, *une faculté de l'entendement*. Après avoir lu avec attention et plus d'une fois ces profondes réflexions, il m'a paru que c'est l'endroit de tout l'ouvrage où l'auteur s'est le moins entendu lui-même. En effet, personne se trompe-t-il à l'idée de ces facultés différentes? Ne sait-on pas que c'est la même âme qui produit diverses opérations? Selon que nous trouvons plus ou moins

de différence dans ces opérations, nous nous figurons plus ou moins de facultés différentes d'où elles procèdent ; bien que ces facultés ne soient au fond et réellement qu'une seule et même substance, qui est l'âme. Mais dans cette substance unique, je n'ai jamais vu confondre, si ce n'est par M. Locke, la faculté d'*intelligence* avec la faculté de *liberté ;* et je crois même qu'il est impossible de les confondre, pour peu qu'on y fasse d'attention. L'âme n'est-elle pas capable de penser ? En la considérant simplement par cet endroit, je l'appelle *entendement* ou *intelligence*. N'est-elle pas capable en certaines occasions de vouloir à son gré et à son choix une chose, ou de ne la vouloir pas ? Par cet endroit je l'appelle *liberté*. Que si l'on aimait mieux n'admettre dans l'âme que deux facultés principales à quoi les autres se rapportassent, savoir : *l'entendement* et la *volonté,* il est manifeste que la capacité de vouloir une chose, ou de ne la vouloir pas, se rapporte plus immédiatement et plus naturellement à la volonté qu'à l'entendement.

Les termes étant développés de la sorte, il paraîtra dans les dix ou douze grandes pages de M. Locke sur ce sujet, beaucoup d'embarras qu'il aurait pu s'épargner. Il est surprenant que M. Le Clerc ait eu le courage de copier tant d'obscurités, sans avoir cherché à s'y faire jour. On a soupçonné ces auteurs d'avoir des raisons secrètes. Cependant nous tâcherons, dans ce que nous allons dire, de suppléer à ce qu'ils n'ont pas dit.

CHAPITRE III.

De la liberté de l'âme humaine.

415. Il est certain d'abord qu'il est en nous quelque chose que nous appelons *liberté :* nous nous entendons quand nous prononçons ce mot, et par conséquent nous y attachons une

idée. Cette idée est ce que nous éprouvons en nous, dans ce que nous appelons *exercice de notre liberté* : ce qui étant un sentiment intime, est aussi par conséquent une idée la plus claire et la plus distincte qui puisse être.

416. Je demande donc que chacun se rappelle ce qu'il pense, quand il entend dire à d'autres, ou qu'il dit lui-même : *Je suis libre sur tel point, et je ferai là-dessus ce qu'il me plaira;* par exemple, sur le choix de deux louis d'or qu'on me présente, si l'on s'avise de me soutenir sérieusement que je suis nécessité à prendre l'un plutôt que l'autre, pour réponse je me mets à rire : tant je suis intimement et nécessairement persuadé qu'il est en mon pouvoir de prendre le premier et non le second, ou de prendre le second et non le premier. Quelques-uns disent que cet exemple ne montre point un exercice de liberté ; parce qu'il ne se trouve pas des raisons d'un côté plutôt que de l'autre, pour prendre un des deux louis d'or plutôt que l'autre. Cette réflexion est hors de propos. Il ne s'agit pas de savoir ici s'il faut une raison, et quelle raison il faut, pour l'exercice de la liberté; mais il s'agit de savoir s'il n'est pas en mon pouvoir de prendre un des deux louis d'or préférablement à l'autre. Car enfin on ne saurait donner de la liberté une idée plus simple et plus nette que celle que tous éprouvent dans l'exemple que j'énonce : permis à chacun de se faire tant qu'il lui plaira un langage à part. C'est néanmoins à l'idée que j'ai dite, que les hommes communément attachent le mot de *liberté;* et pour définir ce qu'il signifie, je dis que c'est *la disposition qu'éprouve l'homme en lui-même, de pouvoir agir ou ne pas agir, choisir ou ne choisir pas une même chose, dans le même moment.*

417. Quelques-uns font encore l'objection suivante : Nous avons bien le sentiment que nous prenons un des deux louis d'or, et non pas l'autre, mais non pas que nous puissions nous abstenir de le prendre.

418. Que tous les hommes aient le sentiment que j'ai

dit, c'est un fait sur lequel chacun peut se rendre témoignage. Si le témoignage de quelqu'un ne se trouve pas conforme à celui des autres, et qu'il faille décider lequel de ces deux sentiments opposés est le véritable, c'est alors qu'il faudra avoir recours à ce que j'ai exposé, touchant la règle de vérité appelée du *sens* ou *sentiment commun de tous les hommes*.

419. De plus, vous dites que je ne suis pas libre, et qu'il n'est pas au pur choix et au gré de ma volonté de remuer ma main ou de ne pas la remuer : s'il en est ainsi, il est donc déterminé nécessairement que, d'ici à un quart-d'heure, je lèverai trois fois la main de suite, ou que je ne la lèverai pas ainsi trois fois. Je ne puis donc rien changer à cette détermination nécessaire. Cela supposé, en cas que je gage plutôt pour un parti que pour l'autre, je ne puis gagner que d'un côté, c'est-à-dire, du côté où je gagerai que je lèverai trois fois la main, ou du côté où je gagerai que je ne la lèverai pas trois fois. Si c'est sérieusement que vous prétendez que je ne suis pas libre, vous ne pourrez jamais sensément refuser une offre que je vais vous faire : c'est que je gage mille pistoles contre vous une, que je ferai, au sujet du mouvement de ma main, tout le contraire de ce que vous gagerez, et je vous laisserai prendre à votre gré l'un ou l'autre parti. Si vous gagez que je lèverai la main, je gage moi que je ne la lèverai pas; et si vous gagez que je ne la lèverai pas, je gage mille pistoles contre une que je la lèverai. Est-il offre plus avantageuse? Pourquoi donc n'accepterez-vous jamais la gageure, sans passer pour un fou et sans l'être en effet? Que si vous ne la jugez pas avantageuse, d'où peut venir ce jugement, sinon de celui que vous formez nécessairement et invinciblement que je suis libre; en sorte qu'il ne tiendrait qu'à moi de vous faire perdre à ce jeu, non-seulement mille pistoles la première fois que nous les gagerions, mais encore autant de fois que nous recommencerions la gageure? Voilà un raisonnement qui n'est point tiré de l'école; il n'est ni abstrait, ni

alambiqué; mais on peut défier ceux qui se sont mêlés de parler sur cette matière, de faire une réponse qu'on entende aussi clairement que l'objection, et qui soit une raison et non pas une obscurité.

CHAPITRE IV.

De l'acte d'entendement requis pour l'exercice de la volonté libre.

420. Tout le monde s'accorde à dire que la volonté est une puissance aveugle, qui n'agit qu'autant qu'elle est guidée par une lumière ou un acte de l'entendement. On s'accorde également à dire que la volonté ne peut se porter qu'à ce qui est bon, d'où le commun des philosophes conclut que l'entendement doit montrer à la volonté ce qui est bon avant qu'elle s'y porte et qu'elle agisse.

421. D'ailleurs, comme on avoue unanimement encore que l'entendement est une puissance nécessaire, et que nous ne sommes pas maîtres de la lumière qu'il fait luire à la volonté, quelques-uns par là s'imaginent qu'il ne se trouve pas en nous une vraie liberté : puisque la volonté nécessairement agit toujours conformément à la lumière de l'entendement, et que nous ne sommes pas maîtres de cette lumière.

422. Plusieurs, pour expliquer ce mystère, disent que dans toutes les délibérations de la volonté (c'est-à-dire dans les occasions d'exercer la liberté), pour agir ou ne point agir, pour vouloir ou ne point vouloir, l'entendement fait luire deux sortes de lumières, dont chacune montre à la volonté ce qui est bon de chaque côté; sur quoi, par l'efficace de sa liberté, elle se détermine de son plein gré d'un côté ou d'un autre. Ces deux sortes de lumières sont des *jugements* appelés *jugements pratiques,* à cause qu'ils règlent la pratique actuelle de la volonté; tels à peu près que seraient les sui-

vants, où l'on se dirait d'un côté : *Il est bon de gagner le ciel; or, pour gagner le ciel, il ne faut pas suivre mon ressentiment; donc il est bon de m'abstenir de le suivrè;* puis, d'un autre côté : *Il est bon et agréable de suivre actuellement mon inclination; or, elle me porte à suivre mon ressentiment; donc il est bon de ne m'abstenir pas de le suivre.* Entre ces deux *bons* ou *biens,* disent les philosophes, la volonté exerce sa liberté, s'attachant à la sorte de bonté qu'il lui plait au moment qu'elle se détermine.

423. Mais voici une nouvelle difficulté. Comme la volonté ne peut se porter qu'à ce qui est *bon*, et non à ce qui est mauvais, elle ne peut se porter qu'à ce qui est meilleur, et non à ce qui est moins bon; le moins bon par rapport au meilleur étant véritablement mauvais. Par là, dans la nécessité de choisir une grande ou une moindre douleur, la moindre est un bien et la grande est un mal. Or, l'entendement, dans nos délibérations, représente (comme on le suppose) ce qui est le meilleur; donc la volonté ne peut pas ne s'y point conformer.

424. Ainsi, dit-on, un homme sage et de condition, à qui la pensée vient de faire le baladin en public pour se divertir, peut faire ces deux jugements pratiques : *Il est bon de me réjouir l'imagination; or, de faire le baladin en public me réjouira l'imagination, donc il est bon de le faire;* d'un autre côté : *Il est bon de ménager sa réputation; or, je la ménagerai si je m'abstiens de faire le baladin, donc il est bon de m'en abstenir.* Dans ces deux sortes de bontés, l'entendement, apercevant le meilleur d'un côté, qui est de *s'abstenir de faire le baladin*, il est impossible, dit-on, qu'il ne s'en abstienne pas, et par conséquent cet homme sage n'est pas libre, lorsque tout le monde suppose qu'il l'est en effet.

425. A ces difficultés, plusieurs répondent que l'entendement, à la vérité, représente nécessairement l'objet qu'il considère; mais qu'il dépend de la volonté de l'appliquer à un objet plutôt qu'à un autre, ou du moins de l'empêcher de

s'y appliquer; de cette sorte, disent-ils, la volonté est toujours maîtresse. Bien qu'elle ne puisse agir contre la lumière de l'entendement, il ne tient pourtant qu'à elle de l'empêcher d'avoir cette lumière, le détournant de penser à certaine vérité.

426. Cette réponse ne fait que reculer la difficulté sans la résoudre; car enfin, si la volonté se détermine à détourner l'entendement de considérer une vérité, il faut que quelque lumière de l'entendement ait montré à la volonté que le meilleur est de détourner la pensée de cette vérité-là. D'ailleurs, la volonté ne pouvant s'abstenir de suivre le meilleur qui lui est montré par l'entendement, il se trouvera ainsi qu'elle s'est déterminée, par nécessité, à détourner la pensée de la vérité en question.

Ces difficultés font craindre que divers philosophes, à force de vouloir expliquer la nature de la liberté et de la volonté, ne fassent que l'obscurcir par leur explication même.

427. Ils supposent donc qu'il appartient à l'entendement de montrer à la volonté le meilleur, avant la détermination de la volonté; mais le meilleur très-souvent, dans le point dont il s'agit, n'est tel que par la disposition même de la volonté, laquelle fait le meilleur purement à son gré, par la détermination qu'elle prend d'elle-même.

428. Il est vrai que quand la volonté se détermine, l'entendement, de son côté, juge au même temps que tel est le meilleur actuellement; mais, sans qu'il ait précédé la volonté, si ce n'est pour lui découvrir ce qu'est l'objet en soi dans sa nature réelle, indépendamment de notre entendement ou de notre volonté, ou des impressions que nous en pouvons prendre. Si l'on prétend que sous divers regards l'entendement représente un meilleur de chaque côté, il est toujours vrai que la volonté choisit un côté plutôt que l'autre, et par conséquent un meilleur préférablement à un autre meilleur. Alors celui auquel elle se détermine devient, par rapport à son choix, et actuellement, le *meilleur absolu*

dans les circonstances. Or l'entendement ne lui a point représenté ce meilleur absolu avant sa propre et libre détermination; c'est donc la volonté seule qui se détermine entre deux *meilleurs* (pour dire ainsi), et qui fait le meilleur absolu par son choix. Parlons juste : l'âme alors choisit, et par un même mouvement elle juge meilleur ce qu'elle choisit. Or, en tant qu'elle le choisit et qu'elle s'y porte, cela s'appelle *volonté ;* en tant qu'elle le juge meilleur, cela s'appelle *entendement :* ces différences qu'on apporte entre l'entendement et la volonté n'étant que divers regards d'un mouvement de l'âme, qui est le même réellement, et qui sous diverses faces reçoit divers noms.

429. Le *bon* ou le *bien* en général se prend donc pour un objet quel qu'il puisse être, où se porte la volonté préférablement à un autre objet; et, dans ce sens-là, on dit que la volonté se porte toujours nécessairement au *bien* ou à ce qui est *bon.*

Plus communément le mot *bon* ou *bien* se prend pour l'objet auquel la volonté a coutume de se porter; mais faisant abstraction si elle s'y porte actuellement ou ne s'y porte pas. Ainsi les plaisirs des sens sont-ils appelés *bons* et *des biens,* et quand un philosophe chrétien y renonce, les mondains le regardent comme un homme qui a la simplicité de quitter ce qui est *bon.*

430. Mais cette seconde notion du *bon* ou du *bien* paraît défectueuse, puisque, même indépendamment de la philosophie ou du christianisme, ce qui est *bon* pour la plupart ne l'est pas pour quelques-uns. Le vin de Champagne est bon, et il ne l'est point pour moi qui ne l'aime pas; la musique est un *bien,* c'est à dire un extrême plaisir pour les uns, et c'est un *mal,* c'est-à-dire un ennui pour quelques autres. Cependant la dénomination du *bon* ou du *bien* se donne aux choses auxquelles on a vu que la volonté humaine se portait le plus fréquemment; mais elle peut ne s'y porter pas, et elle se porte quelquefois ailleurs qu'aux objets qui,

dans l'usage ordinaire, s'appellent *bons*. Nul de ces objets n'est donc le *bien absolu* auquel la volonté se porte toujours nécessairement.

431. Mais Dieu n'est-il pas un *bien absolu?* Oui, sans doute, en tant qu'il est le seul objet auquel nous devons nous porter, et qui puisse satisfaire la volonté quand elle voudra s'y porter; mais il n'est pas *le bien* ou *le bon absolu*, en tant que le *bon* ou le *bien* est l'objet auquel la volonté se porte actuellement et nécessairement, puisque la volonté ne se porte ni nécessairement ni toujours à Dieu, et qu'en cela même est son crime.

432. Dans ce sens-là encore nos inclinations les plus naturelles ne sont pas précisément notre *bien*, parce que nous ne les suivons pas toujours, et qu'il est très-raisonnable souvent de ne les pas suivre ou d'y résister. Lors donc que l'on dit que la volonté libre se porte toujours et nécessairement au *bien* ou à ce qui est *bon*, je ne vois pas que cela doive signifier autre chose, sinon qu'*elle se porte toujours à l'objet où elle se porte;* en sorte que l'action par laquelle elle s'y porte préférablement à un autre objet est dite *choix*, et cet objet, en tant que la volonté s'y porte, est dit *bon* ou *bien*.

433. J'ai dit la *volonté libre;* car il est en nous un penchant qu'on appelle aussi *volonté*, qui est nécessaire en nous, et qui nécessairement nous fait désirer en général d'être heureux. Il ne le faut pas confondre avec nos inclinations particulières qui nous portent à tel ou à tel objet en particulier, auquel la volonté se porte ou ne se porte pas, selon qu'il lui plaît et à sa liberté.

434. Par ces réflexions il demeurera constant que l'acte d'entendement ne fait et ne met rien au *bien*, pris dans sa précision formelle, c'est-à-dire dans la précision de cette préférence que donne la volonté à un objet plutôt qu'à un autre. Or, comme la volonté se porte tantôt à l'un et tantôt à l'autre, ces objets sont appelés et censés le *bon* et le *bien*,

mais sans que ni l'un ni l'autre en particulier soit nullement ce *bon* ou ce *bien* auquel la volonté se porte toujours et nécessairement.

435. Si la volonté, dit-on, se porte ainsi d'elle-même, et sans aucun acte qui détermine l'entendement à un objet plutôt qu'à un autre, elle voudra seulement parce qu'elle veut, et cela sans aucun motif, ce qui paraît incompréhensible; à quoi je réponds que rien n'est incompréhensible dans cette matière, sinon l'embarras qu'on s'y fait à plaisir. Est-il incompréhensible que la volonté, pour se déterminer à un objet plutôt qu'à un autre, n'ait besoin que de la connaissance donnée par l'entendement, de ce qu'est l'objet où elle se porte? Quel autre motif faut-il à la volonté, sinon celui qu'elle se fait à elle-même et par son propre mouvement, qui se porte actuellement à un parti, et qui, en des circonstances toutes pareilles, se portera peut-être une autre fois à un parti contraire?

436. Mais, en pareilles circonstances, pourquoi ne ferait-elle pas le même choix? Pourquoi? parce qu'elle est libre, et que, par l'usage de sa liberté, elle fait la différence des circonstances, ce qui au même temps, à la vérité, suppose ou fait une différence de circonstances dans l'entendement; car tel est l'empire de la volonté, qu'appliquant à l'objet auquel elle se détermine l'entendement même, elle lui fait apercevoir des qualités qu'il n'y découvrirait peut-être pas sans elle, ou même qui n'y sont peut-être pas réellement. Mais cette vue de l'entendement ne fait pas un motif précédent, indépendant du mouvement libre et actuel de la volonté.

437. En effet, la volonté pourrait résister ou elle ne le pourrait pas; si elle ne le pouvait pas, dès là même la liberté serait détruite, la volonté se trouvant nécessairement assujettie à quelque chose qui ne serait pas son libre exercice. Si elle pouvait y résister, elle ne serait donc pas déterminée à le suivre; et alors je demande qu'est-ce qui la

déterminerait, sinon elle-même, de son pur choix et de son propre mouvement? Voilà donc la même difficulté touchant la détermination de la volonté à l'égard du motif, qu'à l'égard de l'objet, pour s'y porter ou ne s'y porter pas.

Il faut donc reconnaître dans la volonté libre une force et une vertu de se porter d'un côté plutôt que de l'autre, de suivre un motif ou de ne le suivre pas. Chercher hors d'elle un autre motif qui lui soit nécessaire, c'est chercher hors de la liberté l'exercice même de la liberté.

CHAPITRE V.

Exposition d'une difficulté qui a occupé de grands esprits au sujet de la liberté.

438. Il ne me paraît pas que rien puisse arrêter sur le sujet que je viens d'exposer, si ce n'est la question qui se fait : Pourquoi un homme sage ne saurait-il se déterminer à faire une action extérieure qui ne conviendrait pas, comme serait à un magistrat de faire le baladin en public? La raison la plus plausible qu'on ait apportée de cette impossibilité morale, c'est que cet homme sage n'aurait alors aucun motif pour se déterminer; au lieu que si la volonté trouve dans elle-même son motif, elle n'en manquera point dans l'occasion dont il s'agit, non plus que dans nulle autre. Par là, il se trouvera nécessairement de deux choses l'une : ou qu'alors cet homme sage pourra effectivement faire le baladin publiquement (ce qui ne peut jamais être, puisqu'on ne peut le supposer), ou bien qu'il sera dans une vraie impossibilité de faire le baladin; ce qui paraît faux, puisque c'est très-librement et avec un choix libre qu'il prend le parti de s'en abstenir, ayant d'ailleurs des jambes et des forces pour faire tous les mouvements qu'il lui plaira.

Cette difficulté mérite d'autant plus notre attention, qu'après

ce qu'en ont dit M. de Fénelon et le P. Daniel, il semble qu'il reste encore sur ce point quelque chose à démêler.

439. Tous deux avouent que l'homme sage dont il est question, est dans l'*impossibilité morale* de faire le baladin ; mais l'un prétend que l'impossibilité morale n'est qu'une difficulté très-grande et compatible quelquefois avec l'acte contraire ; d'où il s'ensuivrait qu'un homme sage pourrait, du moins quelquefois, mais très-rarement, faire le baladin en public, et être supposé le faire en effet. L'autre prétend, au contraire, que cette impossibilité morale est incompatible avec l'acte contraire, cette impossibilité se tirant du défaut de motif ; or, un homme sage ne peut avoir aucun motif pour faire le baladin en public. Quelles que puissent être ces difficultés, il me semble aisé de les éclaircir.

440. L'homme sage en question peut faire le baladin en public, mais il ne saurait jamais être supposé le faire : d'où vient ce mystère qui renferme et le pouvoir de faire, et l'impossibilité de la supposition du fait ? Le voici. C'est qu'en supposant qu'un homme sage en usât ainsi, ne fût-ce qu'une fois, cette supposition se détruirait elle-même. Car supposer un homme sage qui fait le baladin en public, c'est supposer un homme sage qui est extravagant, et qui dès-là même cesse d'être sage. Voilà tout le mystère. Cette impossibilité ne se tire donc point, à parler précisément, ni de l'impossibilité morale, laquelle, de l'aveu universel, n'est qu'une très-grande difficulté compatible absolument avec un acte contraire, et même avec la supposition de cet acte contraire, ni précisément d'un défaut de motif, puisque la volonté, pour agir librement, ne tire, au moins quelquefois, son motif que d'elle-même, étant mue par elle-même. L'impossibilité se tire uniquement, comme on voit, de la supposition qui se détruit elle-même ; admettant au même temps, et un homme sage (c'est-à-dire un homme qui ne veut point faire de folie), et un homme qui n'est point sage (c'est-à-dire qui veut faire une folie).

441. Que si l'on ne prend pas le terme d'*homme sage* dans sa pure précision de *sage,* mais dans sa signification vulgaire où il signifie seulement *un homme qui jusqu'à ce moment a toujours été sage, ou qui l'a été dans la suite la plus marquée et la plus ordinaire de sa vie;* alors il n'y aura nulle impossibilité que cet *homme sage* puisse faire une folie, il n'y aura qu'une très-grande difficulté; en sorte qu'il sera très-possible et qu'on pourra même supposer qu'un homme sage fasse quelque folie, puisqu'en effet tous les siècles en ont fourni des exemples.

C'est par là que l'*homme sage,* considéré même dans la précision de la *sagesse actuelle,* bien qu'il soit dans l'impossibilité actuelle de faire une folie, ne laisse pas d'être très-libre à s'en abstenir, malgré cette impossibilité. Étant supposé sage actuellement, il ne peut pas être supposé faire une folie par laquelle il cesserait d'être actuellement sage; mais il peut au moins cesser actuellement d'être sage, et être supposé faire la folie; en un mot, il exerce sa liberté en voulant être sage. Or, vouloir avec liberté être sage actuellement, c'est actuellement vouloir avec liberté éviter toute extravagance; il est donc libre en s'abstenant de faire une extravagance. Cependant il ne peut pas la faire tant qu'il est supposé être sage actuellement, puisque ce serait supposer qu'au même temps il est sage et qu'il ne l'est pas; mais c'est ce qui ne touche en rien à ce que j'ai voulu établir ici : savoir, que la volonté libre n'a pas besoin pour se déterminer d'autre motif que d'elle-même, ni d'autre acte de l'entendement que de celui qui présente à la volonté ce qu'est en soi l'objet où elle se porte, et qu'elle rend *bon* ou *bien* actuellement, par rapport à elle, en s'y portant en effet.

442. De la manière que j'ai exposé la question, on trouvera singulière celle qu'on fait dans les écoles, quand on demande *si la volonté peut se porter au mal en tant qu'il est mal;* car tout objet où elle se porte étant un *bien* pour elle, par rapport au moment où elle s'y porte, il ne peut pas être

un mal, étant supposé un bien. Ce serait donc demander si la volonté peut se porter à un objet auquel elle ne peut se porter.

CHAPITRE VI.

Si l'âme humaine pense toujours.

443. Descartes a prononcé que l'âme pense toujours, et même que c'est dans cet exercice actuel que consiste son essence; mais sur ce fait il ne paraît pas qu'il ait eu aucune preuve invincible.

C'est un point d'expérience auquel il faudrait que tous les moments de notre vie rendissent témoignage; et c'est évidemment ce qui n'arrive pas. Nous ne pouvons nous souvenir de ce qui s'est passé en nous, soit au temps d'un sommeil profond, soit au temps que nous avons été renfermés dans le sein de notre mère. Nous ne sommes donc pas en état de nous rendre à nous-mêmes témoignage que nous ayons pensé durant ce temps-là.

444. Quelques-uns disent que l'âme étant toujours unie au corps, ne saurait être au moins sans le sentiment de ce corps, et sans l'impression de sensation que le corps fait sur l'âme: puisqu'il paraît que c'est en cela même que consiste notre vie, et l'union de notre corps et de notre âme. Mais, quelque plausible que paraisse cette difficulté, il n'est point évident que notre vie et l'union de notre corps avec notre âme, consiste dans cette impression actuelle de sensation. Il est vrai qu'on ne peut rien dire de contraire qui soit plus certain, selon les idées naturelles; mais ni l'une ni l'autre opinion n'est assez certaine pour obliger à prendre parti de côté ou d'autre. La suspension de jugement dans les choses qui ne sont pas claires, et sur lesquelles on n'est point obligé de se déterminer par rapport à la conduite, est la pratique la plus

sûre où puisse s'attacher un esprit judicieux. C'est dans cette vue que je vais ajouter le chapitre suivant.

CHAPITRE VII.

De ce qui nous est naturellement connu dans les autres propriétés de notre âme.

445. Rien ne donne une impression plus pernicieuse à l'esprit, que de lui faire prendre une pensée obscure pour une vérité réelle. C'est ce qui est arrivé à tous ceux qui, voulant parler des facultés et des opérations de notre âme, en ont avancé plus que ce qui est connu par l'expérience ou par un raisonnement tiré de l'expérience.

446. Il ne sert donc à rien de rechercher en quoi consiste la mémoire et les habitudes de l'âme; tout ce qu'on a voulu dire à ce sujet n'étant qu'un jeu de l'imagination. En effet, quand on a beaucoup parlé de traces dans le cerveau, qui se forment et s'enfoncent par le cours des esprits animaux et qui se retracent par un nouveau cours des esprits dans un même canal, a-t-on rien éclairci? L'on a fait naître mille difficultés nouvelles, pour une qui se présentait d'abord. On a donc fait pis, en ce point, que les anciens philosophes, avec leurs termes et leurs *qualités occultes;* car au moins ils ne disaient qu'un mot où l'on ne concevait rien, et qui signifiant guère autre chose que *je n'y vois goutte*, pouvait faire prendre tout d'un coup son parti. Mais ici Descartes et les siens ont donné des imaginations pour des preuves, et des faits supposés pour de véritables. Qui a jamais vérifié ces traces dans le cerveau? On les a admises, sous prétexte qu'on ne disait rien de meilleur. Du moins on pouvait faire quelque chose de meilleur : c'était de ne rien dire sur des sujets où l'on ne peut rien savoir. Fallait-il ajouter au désagrément de ne pouvoir être instruit, la peine d'être embarrassé?

447. Comment se font ces traces pour l'exercice de la mémoire? En quel espace sont-elles contenues pour retenir des idées si nombreuses et si diverses? Pourquoi, se croisant des millions de fois, ne se confondent-elles pas mutuellement? Quel ordre peuvent-elles observer pour se rappeler si juste l'une après l'autre, dans un discours récité par cœur? Chacun de ces points n'est-il pas en soi aussi incompréhensible que la mémoire même? L'explication est donc aussi impénétrable que la chose à expliquer.

448. De même aussi, comment avons-nous des idées? Viennent-elles des objets du dehors, ou du fond de notre âme; ou bien sont-elles en nous, de manière qu'elles viennent aussi de quelque chose hors de nous? Écoutons là-dessus ce qu'a fait dire à de grands génies la détermination à parler sans bien entendre ce qu'on dit; c'en sera assez pour nous faire abstenir de vouloir les imiter. Les uns ont imaginé que les idées viennent des objets du dehors; que ce sont des *espèces impresses* qui, par le canal des sens, arrivent à l'entendement; que quand elles y sont arrivées, il les aperçoit, les spiritualise, et en produit une *espèce expresse*, qui est l'acte même de l'esprit. Quand on a entendu cette explication, n'est-on pas fort instruit, et ne doit-on pas demeurer satisfait sur le sujet des idées! En voici une autre qui satisfera également.

449. C'est que Dieu crée des idées à chaque occasion qu'il le faut pour penser : l'exposition est courte; *une création d'idées :* il n'y a d'inconvénient, sinon que la nature des idées est justement ce que l'on cherche; qu'on ne dit point ici ce que c'est; et que la création, quelle qu'elle soit, passe encore plus la portée de notre intelligence que la nature même des idées.

450. Un autre avance, comme un point qui ne fait nulle difficulté à concevoir, que les idées de tout ce que nous voyons sont dans Dieu; que notre esprit est joint immédiatement à Dieu : en sorte qu'il voit immédiatement la substance de

Dieu, laquelle contient tout ce que nous connaissons ou pouvons connaître. Je laisse à qui en aura le loisir ou le goût, d'examiner en détail chacun des mots de cette explication; ils pourront fournir chacun d'amples volumes à discuter. Je laisse, dis-je, à demander si mon idée, que l'expérience me fait sentir dans moi, et qui, selon l'auteur, est aussi dans la substance de Dieu, est tellement dans la substance de Dieu, et dans la substance de mon âme, que ces deux substances n'en fassent qu'une? Ou bien (si elles sont deux), comment mon idée est-elle présente à mon esprit, dès là qu'elle est dans la substance de Dieu, qui n'est pas la substance de mon esprit? De plus, je demande ce que c'est que de voir Dieu immédiatement, et si c'est le voir de la vision intuitive et béatifique? Je laisse à examiner encore comment, voyant Dieu immédiatement, nous ne voyons dans une idée particulière qu'une partie de ce qui est dans Dieu; comment nos idées étant bornées, nous trouvons leurs bornes dans Dieu, qui n'a point de bornes; ou, si nos idées ne sont point bornées dans Dieu, que nous voyons immédiatement, comment le sont-elles dans ce que nous voyons? C'est là, dis-je, un fond de discussion que je n'ai point la curiosité d'approfondir. Celle que j'ai depuis longtemps est de savoir si l'auteur croyait sérieusement avoir dit quelque chose de plus clair, sur la nature des idées, que ce qui en avait été dit avant lui, et qui avait toujours été très-obscur.

451. Quand donc, pour expliquer la nature des idées, on a dit que c'est que nous voyons nos idées en Dieu, je demande qu'on daigne m'expliquer l'explication, et qu'on m'apprenne ce que c'est que *de voir mes idées en Dieu;* car je proteste, à la face de l'univers philosophique, que pour moi je suis encore plus embarrassé à comprendre comment je vois mes idées en Dieu, qu'à comprendre la nature même et l'origine de ces idées. On aura beau m'exhorter à rentrer en moi-même, à faire plus d'attention sur moi-même et à consulter l'Être universel, c'est pour être longtemps sur ce

point rentré en moi-même, que je conclus que mon adversaire ou moi tenons un peu, sur cet article, de la vision. Lequel est-ce de lui ou de moi? C'est au genre humain à en décider, car il s'agit d'une première vérité.

CHAPITRE VIII.

Ce qu'on peut dire d'intelligible sur les idées.

452. Les idées ne sont que de pures modifications de notre âme, en tant qu'elle pense [1]; elles sont *idées* par rapport à l'objet représenté par elles intérieurement à notre âme, et *perception* par rapport à l'âme qui en reçoit l'impression, et qui distingue clairement une perception d'avec l'autre. Il est manifeste que nos idées, prises en ce sens-là, ne sont pas plus distinguées de notre entendement que le mouvement l'est du corps remué.

453. C'est notre esprit, dit-on, qui reçoit les idées. Or, la faculté qui reçoit ne diffère-t-elle pas de l'idée qui est reçue? A quoi on répond que l'esprit qui reçoit une idée ne diffère de l'idée reçue que comme une boule qui reçoit du mouvement diffère du mouvement même qui y est reçu.

454. M. Le Clerc propose une autre objection. Si nos idées, dit-il, n'étaient que la perception de notre âme, nous ne distinguerions pas la perception d'une sensation qui est uniquement en nous, comme la douleur qui y est causée par

[1] La plupart des philosophes scholastiques, et les philosophes cartésiens eux-mêmes, avaient considéré l'idée comme quelque chose d'intermédiaire entre l'esprit qui connaît et l'objet qui est connu. Locke était tombé dans la même erreur. Reid s'attribue comme son principal mérite d'avoir réfuté cette théorie et d'avoir établi que l'idée n'est pas quelque chose de distinct de l'esprit qui connaît. Le P. Buffier, qui définit les idées de simples modifications de l'esprit, avait déjà eu ce mérite. Comment se fait-il donc que Reid ne le cite pas avec Arnaud parmi les philosophes qui ont attaqué avant lui la légitimité de ce qu'il appelle la théorie des idées?

une épingle, d'avec la perception d'un objet qui est uniquement hors de nous, comme la perception de l'épingle même, laquelle n'est point dans nous. Je ne conçois pas trop ce qu'entend M. Le Clerc par la perception de l'épingle; l'âme perçoit l'idée de l'épingle, et non pas l'épingle même. Du reste, quelle peine y a-t-il à concevoir que parmi nos perceptions, les unes nous font sentir ce qui est uniquement dans nous, et les autres ce qui est hors de nous? Les unes et les autres en seront-elles plus ou moins des modifications de notre âme? Ce seront, si vous voulez, différentes déterminations d'idées ou de perceptions dans notre âme, comme il se trouve dans la matière diverses déterminations de mouvement, c'est-à-dire diverses sortes de modifications. Nous parlerons ailleurs de la clarté ou des obscurités des idées[1].

CHAPITRE IX.

De l'origine, de la durée et de l'immortalité de notre âme.

455. La philosophie seule ne nous apprend rien (parlant à la rigueur) de l'origine de notre âme. Elle découvre seulement qu'en épuisant toute l'étendue de ses lumières elle n'aperçoit aucun rapport nécessaire entre une substance spirituelle et une substance matérielle; ainsi elle ne peut apercevoir que l'âme tire en rien son origine de la matière ou du corps.

456. Nous ne voyons pas davantage comment une âme produirait une autre âme; ainsi rien n'est plus plausible sur ce sujet que de dire que notre âme tire son origine de Dieu. Ce que la foi nous enseigne là-dessus soutient extrêmement les forces de la raison et les arguments de la philosophie.

457. Mais que répondre, sans les lumières de la foi, à un

[1] Voyez la note (D), à la fin de la Ve partie.

opiniâtre qui voudrait soutenir que, comme il se trouve un rapport d'opération entre le corps et l'âme sans que je le comprenne, il n'est pas impossible aussi qu'il se trouve entre le corps et l'âme un rapport de production, quoique je n'y comprenne rien? Il faut lui répondre que l'expérience me convainc du rapport d'opération entre l'âme et le corps, sans que j'aie nulle expérience et nulle idée d'aucun rapport de production entre l'un et l'autre. Quoi qu'il en soit, sans connaître naturellement comment notre âme est produite, nous avons des preuves qui emportent la conviction touchant la spiritualité et l'immortalité de notre âme.

458. Nous ne connaissons de destruction que par l'altération ou la séparation des parties d'un tout; or, nous ne voyons point de parties dans l'âme; bien plus, nous voyons positivement que c'est une substance parfaitement *une* et qui n'a point de parties.

459. Cette prérogative d'unité parfaite ne convient nullement à un corps (N. 236 *et suiv.*); il ne saurait être qu'un assemblage de parties dont l'une n'est pas l'autre. Dans une horloge, par exemple, touchez au balancier, vous ne touchez pas à la roue; s'ils avaient du sentiment, le balancier pourrait avoir de la douleur ou être malheureux, tandis que la roue aurait du plaisir et serait heureuse, sans que l'un ressentît ce que sentirait l'autre.

460. Il n'en est pas ainsi de mon âme; elle est tellement *une* qu'on ne peut faire impression sur ce qu'on imaginerait être une de ses parties, qu'on ne le fasse sur toute sa substance. Je regarde une vue agréable, j'écoute un beau concert : ces deux sentiments sont également dans toute l'âme. Si l'on y supposait deux parties, celle qui entendrait le concert n'aurait pas le sentiment de la vue agréable, puisque l'une n'étant pas l'autre, elle ne serait pas susceptible des affections de l'autre.

461. L'âme n'a donc point de parties; elle compare divers sentiments qu'elle éprouve. Or, pour juger que l'un est

douloureux et l'autre agréable, il faut qu'elle ressente tous les deux, et par conséquent qu'elle soit une même substance très-simple. Si elle avait seulement deux parties, l'une jugerait de ce qu'elle sentirait de son côté, et l'autre de ce qu'elle sentirait en particulier de son côté, sans qu'aucune des deux pût faire la comparaison, et porter son jugement sur les deux sentiments. L'âme donc est sans parties et sans nulle composition; or, la composition et les parties sont la seule cause que nous connaissions de destruction, comme tout le monde en convient : nous ne voyons par conséquent dans les âmes aucun principe de destruction, ni aucun sujet de juger qu'elles doivent être détruites.

462. Mais ne pourraient-elles pas avoir un principe de destruction qui nous fût inconnu, comme elles ont un principe de formation qui nous l'est entièrement? Voilà jusqu'où le raisonnement le plus favorable au libertinage peut pousser ses retranchements. Cependant, outre ce que la foi nous apprend, et à nous en tenir à la raison humaine, nous sommes encore incomparablement plus forts que nos adversaires; car que nos âmes aient eu un principe de formation, nous n'en pouvons douter, puisqu'elles ont été formées, mais qu'elles aient un principe de destruction, nous n'avons nul sujet de le croire, ayant sujet de penser le contraire. Il est vrai que nous ne connaissons pas toute la nature de notre âme; mais ce que nous ne connaissons pas est, par rapport à notre raisonnement, comme s'il n'était point, et nous n'en pouvons rien conclure. Du moins, disent quelques-uns, Dieu ne peut-il pas anéantir notre âme comme il l'a créée? Il est vrai, mais ce n'est pas de quoi il s'agit. Outre ce que la religion nous enseigne, les lumières naturelles suffiraient seules pour nous ôter là-dessus tout soupçon; et c'est ici que les preuves morales doivent avoir lieu.

463. Le désir d'être heureux est ce qu'on peut imaginer de plus profondément enraciné dans notre cœur et dans la nature de l'homme. C'est donc l'auteur même de la nature qui

a imprimé en nous ce désir et tout ce qui y est nécessairement joint : comme le goût de la vertu, qui nous fait estimer la disposition d'être réglés en nous-mêmes et bienfaisants à l'égard des autres. Or, Dieu, infiniment plein de sagesse et de bonté comme il est, peut-il nous avoir destinés à une fin à laquelle nous n'arriverions jamais? Cependant nous n'arrivons point, en cette vie, au parfait bonheur auquel nous aspirons. Si notre âme était mortelle et qu'elle dût finir avec notre corps, jamais nous n'y pourrions parvenir.

464. De plus, le moyen que nous concevons évidemment avoir un rapport essentiel au bonheur, savoir, la sagesse et la vertu, l'équité et la bonté, n'auraient au bonheur auquel nous nous sentons destinés qu'un rapport équivoque ou faux, Dieu permettant souvent que les vertus soient contrariées, humiliées, rebutées en cette vie. Quand même elles y porteraient toutes leur fruit, je sens toujours en moi un désir de durer plus longtemps que l'espace de cette vie : il ne sera jamais accompli si mon âme est mortelle. Or, ce désir est mis en moi par l'auteur de mon être, qui m'indique par là ma destination ; cette indication serait fausse, et il m'aurait trompé dans un point essentiel, ce qui est contraire à la vérité, à la sagesse et à la sainteté de Dieu. On ne peut donc concevoir qu'il y ait un Dieu bon et sage, et ne pas concevoir que notre âme doit durer après cette vie pour arriver à la félicité dont il nous a inspiré le désir.

CHAPITRE X.

Du premier principe de notre âme et de toutes choses, qui est Dieu.

465. 1°. Nous avons montré (N. 287) que partout où il se trouve de l'ordre il se trouve quelque intelligence qui en est l'auteur; il se trouve de l'ordre dans le composé général de l'univers, et dans le composé particulier qu'on appelle

l'homme; il est donc une intelligence qui est cause de cet ordre. Cette cause intelligente, et supérieure à tout l'univers et à tout homme, et qui les a fait ce qu'ils sont, c'est ce que j'appelle *Dieu :* il existe donc un Dieu.

Si l'on ne se rend pas à cette preuve, toute simple qu'elle est, je ne crois pas que ce soit la peine de raisonner sur le sujet présent. Pour raisonner, il faut un premier principe, c'est-à-dire une proposition dont on convienne, qui soit hors de toute contestation, et qui (N. 39) soit si claire qu'elle ne puisse être attaquée ni prouvée par une proposition plus claire. Or, il n'en est aucune qui ait plus ce caractère que le principe : *Tout ce que je vois où il se trouve de l'ordre, et un ordre durable et constant, a pour cause une intelligence.* Entre un homme qui jugera qu'une montre qui indique régulièrement les heures a pu exister d'elle-même, sans la direction d'aucune intelligence, et un homme qui juge que deux et deux ne font pas quatre, je ne mets point de différence par rapport à l'extravagance du jugement; je ne crois pas même que personne y en trouve sérieusement plus que moi.

466. Si l'on prétend que les règles du mouvement étant nécessaires dans la nature, il a dû s'ensuivre nécessairement un ordre de choses tel qu'il est en effet, je dirai que les lois actuelles du mouvement dans la nature n'y sont nécessaires que par une volonté libre d'une cause intelligente. Sans elle, la matière étant indifférente par elle-même à tel degré ou telle direction de mouvement, comment y aurait-elle été déterminée?

467. D'ailleurs, si l'univers en général et l'homme en particulier, ont pour auteur une intelligence supérieure, comme l'ordre qui s'y trouve est également admirable, estimable, bon et utile, il faut que leur auteur ait encore quelque chose en soi de plus admirable, de plus estimable et de meilleur que tout ce qu'ils sont; puisque l'ouvrier est toujours plus parfait que l'ouvrage, et la cause plus que l'effet. Or, l'ouvrage et l'effet surpassent ce que nous concevons de plus es-

timable, de plus admirable et de meilleur : celui qui en est l'ouvrier et la cause, l'est donc encore incomparablement davantage, et se trouve, par sa nature, au-dessus de ce que nous en pouvons exprimer ou concevoir. C'est l'idée que nous avons quand nous appelons Dieu un *être infini*, c'est-à-dire que nous n'apercevons point les bornes de ses qualités, et que nous ne soupçonnons même aucune voie de les découvrir.

468. Mais jusqu'où s'étend cette cause, en vertu, en efficace, en mérite? c'est ce que nous ne pouvons déterminer. Si nous nous avisions d'y fixer un degré ou une mesure plutôt qu'un autre degré ou une autre mesure, il est évident que ce serait une fantaisie et une bizarrerie toute pure; c'est donc un effet de la raison de n'y point admettre de bornes. Mais qui nous a dit qu'il n'y a pas ainsi plusieurs causes de ce que nous voyons dans l'univers en général et dans l'homme en particulier? Qui nous a dit que, s'ils n'ont qu'une seule cause, elle n'ait pas elle-même une autre cause, cette autre une troisième, et la troisième une quatrième, et ainsi à l'infini?

469. De soupçonner plusieurs causes de l'univers, ce serait le pur effet de cette bizarrerie dont nous parlons, manifestement opposée à la raison, et vouloir admettre ce qui est plus difficile à concevoir, pour rejeter ce qui l'est moins. Un tout, comme l'univers, dont l'homme fait partie, et dont les parties les plus dignes de notre attention ont entre elles un si merveilleux rapport, peut et doit partir plus aisément d'une seule intelligence que de plusieurs, qui ne pourraient jamais combiner leurs projets aussi parfaitement qu'une seule peut arranger et combiner les siens. Aussi ne vient-il point à l'esprit d'imaginer plusieurs causes différentes de l'univers, à moins qu'on ne les supposât subordonnées l'une à l'autre. Que si on le fait, c'est reculer la difficulté ou l'augmenter au lieu de la résoudre.

470. Car enfin, ces causes subordonnées auront une pre-

mière cause, où elles n'en auront pas. Si elles en ont, c'est ce que nous cherchons, et ce qui sera le principe de tout ce qui existe. Si elles n'ont point de principe elles n'existent pas, puisque étant toutes *causes subordonnées* elles ne peuvent exister que par subordination à un premier principe : sans cela, à quoi seraient-elles subordonnées? à rien; elles ne seraient donc plus subordonnées, ce qui détruit la supposition.

Mais admettant, dit-on, des causes à l'infini, chaque effet aurait toujours sa cause antérieure, et l'on ne pourrait assigner aucune cause qui n'eût auparavant un principe. Parler ainsi, c'est dire des mots, sans rien dire que l'esprit conçoive et qui puisse former une idée.

471. Dans la suite infinie de toutes ces causes qui ont existé jusqu'à présent, aucune n'existerait par elle-même, et par conséquent aucune n'existerait; car elles n'auraient ni au dedans d'elles, ni au dehors, aucun principe qui les déterminât à exister. Elles n'en auraient pas au dedans, aucune d'entre elles n'ayant en soi le principe de son existence; elles n'en auraient pas au dehors, puisqu'il n'y a rien hors de cette suite infinie. Si vous dites encore que chaque cause existerait par sa cause antérieure, vous rejetez précisément la même difficulté sur cette cause antérieure; car je vous demande qui a déterminé cette cause antérieure à exister? Or, reculant de cause en cause, au lieu d'éclaircir la difficulté, vous ne feriez que la prolonger dans votre infini imaginaire. Comme vous y trouvez toujours un effet sans cause et une détermination sans principe déterminant, je suis autant en peine de concevoir qui a déterminé la cause antérieure que la cause postérieure. Ainsi, voyant le bout d'une chaîne suspendue, dont le haut serait si élevé que ma vue s'y perdît, si vous demandiez quelle est la cause qui suspend cette chaîne, et que je vous répondisse : *La cause est que chacun des chaînons tient l'un à l'autre*, vous ririez de ma réponse, et avec raison, puisque la difficulté resterait la même; et vous me demanderiez à quoi tient la suite infinie de la

chaîne, composée de tous les chaînons, dont aucun ne tient et n'est suspendu par lui-même. Cette chaîne, tout infinie qu'elle serait, n'est toujours qu'un composé de chaînons, dont aucun ne peut demeurer suspendu par lui-même : la suite de chaînons ne saurait donc demeurer suspendue que par quelque chose qui soit hors d'elle; or, il n'y a rien hors d'elle.

472. Lors donc qu'on rejette à l'infini d'une cause à l'autre le principe de l'univers, on admet à l'infini une suite d'incompréhensibilités et de contradictions. Il est vrai que l'éternité d'un premier être (qui est l'infinité par rapport à la durée) ne se peut comprendre dans tout ce qu'elle est; mais tous peuvent et doivent comprendre qu'il a existé quelque être dans l'éternité. Autrement, un être aurait commencé sans avoir de principe d'existence, ni dans lui, ni hors de lui, et ce serait un premier effet sans cause. C'est donc la nature de l'homme d'être forcé, par sa raison, d'admettre l'existence de quelque chose qu'il ne comprend pas : il comprend bien la nécessité de cette existence éternelle, mais il ne comprend pas la nature de cet être existant éternellement, ni la nature de son éternité; il comprend qu'*elle est*, et non pas *quelle elle est*.

Cette dernière réflexion est la solution à mille embarras ridicules que se fait l'esprit humain. Sa nature est de connaître l'existence de certaines choses, sans en connaître les propriétés, et lui, il voudrait renoncer à la connaissance de l'existence, parce qu'il n'est pas à portée d'en connaître les propriétés. C'est comme si quelqu'un voulait renoncer à être persuadé qu'il se souvient et qu'il pense, parce qu'il ne peut éclaircir à son gré comment il se souvient et comment il pense. Le *comment* nous échappe; laissons-le là, parce que nous n'en avons pas l'idée. Une chose dont nous n'avons pas l'idée étant et devant être, par rapport à notre raison et à notre raisonnement, comme si elle n'était point, nous n'avons à en juger ni à en conclure rien contre les choses

que nous connaissons qui existent. Nous ne connaissons point comment le premier être existe, nous n'en connaissons pas moins qu'il existe : nous ne concevons point son éternité, nous n'en concevons pas moins qu'il faut qu'il ait éternellement existé. Enfin, nous n'avons point l'idée de tout ce qu'est en soi le souverain Auteur de notre intelligence et de tout l'univers, mais nous n'en avons pas moins une idée très-claire qu'il est impossible que lui-même il n'ait pas excellemment et l'intelligence et toutes les bonnes qualités qui se trouvent dans l'univers.

473. C'est donc ici un devoir essentiel à la méthaphysique, de bien démêler ce qu'on énonce, quand on parle d'un objet incompréhensible tel que Dieu. Il n'est pas en tout incompréhensible par rapport à nous. S'il en était ainsi, nous n'aurions de lui aucune idée, et nous n'en aurions rien à dire : mais nous pouvons et nous devons affirmer de Dieu, qu'il existe, qu'il a de l'intelligence, de la sagesse, de la puissance, de la force, puisqu'il a donné de ces prérogatives à ses ouvrages, et qu'il a ces qualités dans un degré qui passe ce que nous pouvons en concevoir : 1°. les ayant par sa nature et par la nécessité de son être, non par communication et par emprunt; 2°. les ayant toutes ensemble et réunies dans un seul être, très-simple et indivisible, et non par parties et dispersées, telles qu'elles sont dans les créatures; 3°. les ayant enfin comme dans leur source; au lieu que nous ne les avons que par des ruisseaux, et comme des gouttes émanées de son être infini, éternel, ineffable. Mais entre son intelligence et la nôtre, n'est-il point quelque autre intelligence qui tienne le milieu? Il ne sera pas hors de propos de l'examiner.

CHAPITRE XI.

Des intelligences mitoyennes entre Dieu et l'âme humaine.

474. Par *intelligences mitoyennes*, ou *esprits*, j'entends des substances spirituelles, c'est-à-dire, capables de penser et de vouloir, sans être attachées à un corps tel que le nôtre.

475. Je dis à un corps tel que le nôtre; car on peut concevoir des intelligences qui n'aient aucun corps, ou qui en aient d'une autre espèce que le nôtre. En effet, n'apercevant aucune liaison nécessaire entre notre âme et la substance de notre corps, nous pouvons juger aussi qu'une substance spirituelle existe sans aucun corps. Apercevant d'ailleurs, par expérience, que notre âme est unie à notre corps, il ne paraît nulle répugnance qu'un esprit supérieur en intelligence fût attaché à un corps qui eût avec lui là proportion qu'a notre corps avec notre âme.

476. De ce côté-là nous ne voyons, dis-je, nulle répugnance à admettre des esprits ou intelligences mitoyennes; et c'est ce que la révélation nous enseigne, savoir, qu'il y a des esprits appelés *Anges* ou *Démons*. Mais il ne s'agit pas présentement de la révélation; il s'agit de voir, supposé que la raison subsistât sans la révélation, si nous admettrions des esprits; à quoi je réponds, que je n'en sais rien. Nous pourrions en admettre, il est vrai : y serions-nous obligés? Non. Mais Platon, conduit, dit-on, par la seule lumière naturelle, s'est cru obligé d'en admettre. Il y a lieu de douter qu'il n'eût pas tiré cette opinion, comme plusieurs autres, de la connaissance confuse qu'il avait des mystères du peuple de Dieu, par le commerce qu'il avait eu avec les Égyptiens, parmi lesquels les Israélites avaient demeuré plus de deux cents ans. Je sais que Platon néanmoins fonde son opinion sur une

raison particulière; mais elle ne me paraît pas assez convaincante pour la faire goûter à tous. La voici.

477. Nous voyons des substances qui sont de purs corps; nous voyons des substances, telles que l'homme, qui sont en même temps esprits et corps : donc il faut qu'il y ait des substances qui soient de purs esprits. Si je nie la conséquence à Platon, comment lui ou ses partisans la prouveront-ils? En attendant, je tiens la conséquence pour non prouvée, ne pouvant apercevoir de moi-même comment elle l'est.

478. Du reste, on ne voit point que l'expérience, premier guide de la raison humaine, ait pu jamais nous obliger à admettre des esprits mitoyens. Cependant c'est l'expérience même qu'on objecte en plusieurs faits qu'on allègue : tantôt les apparitions des esprits; tantôt les prédictions des devins; tantôt les réponses des oracles; tantôt les merveilles opérées par des magiciens : mais dans tout cela on ne montre invinciblement que des événements merveilleux, et non point des substances mitoyennes entre Dieu et l'homme. Ainsi on pourrait attribuer ces effets, ou à des impostures, ou à des forces extraordinaires de la nature, ou, plus sensément encore, à l'Auteur même de la nature; donc on n'est point obligé par là d'admettre des esprits mitoyens. Aujourd'hui même que la révélation nous instruit distinctement de l'existence et de l'opération des bons et des mauvais esprits, bien qu'on ne puisse nier quelques-uns de leurs effets, il est toujours vrai que la séduction est quelquefois extrême sur ce sujet. D'ailleurs, avec l'attention que j'ai apportée pour vérifier ce que j'ai pu voir ou entendre sur ce point, je crois n'avoir rien vu ni rien entendu qui dût engager un esprit raisonnablement critique, à juger, par les seules lumières naturelles et indépendamment des faits révélés, qu'aucun esprit ou intelligence mitoyenne se soit clairement manifesté.

479. Que faut-il donc dire des particularités de leur nature et de leurs opérations? Que doit-on juger de leur manière de penser, d'agir, de vouloir, de parler, de se porter

d'un lieu à un autre? Rien du tout; puisque nous n'en savons rien. Mais tant de traités, tant de livres curieux, profonds et savants, ont été faits sur ces matières? Ces écrits et ces livres peuvent dire des choses vraies, en rapportant tout ce qui est de foi sur ce sujet. Dans tout le reste, que la religion ne nous enseigne point, ceux qui en disent plus que nous n'en savent pas pour cela davantage.

On demandera si c'est la peine de faire un traité des êtres spirituels, qui n'établisse rien sur les sujets les plus élevés et les plus amples des métaphysiques ordinaires. Je réponds de nouveau, que c'est apprendre beaucoup que de voir distinctement qu'on ne peut rien apprendre sur certaines matières; et que tout ce qu'on aurait appris là-dessus peut ou doit être oublié, comme incapable de satisfaire un esprit raisonnable.

C'est peut-être le fruit le plus solide de la métaphysique, de nous faire bien connaître les bornes de notre esprit, et la vanité de tant de philosophes anciens et modernes, qui aiment mieux tenir des discours incompréhensibles, que de réprimer la ridicule démangeaison et la dangereuse vanité de dire des choses où l'on n'entend rien et où l'on ne peut rien entendre. Pour moi, je me suis proposé de mettre nettement à portée de l'esprit humain les premières vérités et les sources ou principes de nos jugements. J'ai tâché partout d'éviter ou de démêler les erreurs dans lesquelles donnent si communément, et le peuple, en ne pensant point, et plusieurs philosophes, en pensant trop. Dans cette vue, je me suis appliqué à n'admettre pour notions que les idées claires et précises; et pour principes que les jugements adoptés par le sens commun : c'est ce que je ferai encore, en ce qui nous reste à exposer dans la suite de ce traité.

QUATRIÈME PARTIE.

PREMIÈRES VÉRITÉS QUI CONCERNENT LES ÊTRES CORPORELS.

Les premières vérités que nous pouvons découvrir, par rapport aux êtres corporels, regardent ou ce qui nous paraît commun entre eux, ou ce qui nous y paraît particulier. L'un est ce qu'on appelle ordinairement la *matière des corps*; l'autre est ce qu'on appelle la *forme des corps*.

CHAPITRE PREMIER.

De la matière des corps.

480. Plusieurs définissent la matière, *ce que chaque chose a de commun avec une autre;* et la forme, *ce qu'il y a de particulier en chaque chose, et ce qui la distingue de toute autre.* Je n'aurais nulle peine à admettre ces notions : mais en les admettant, il faudra dire aussi, ce qu'on n'entendrait peut-être pas sans quelque répugnance, que, même à l'égard des esprits, il se trouve de la *matière* et de la *forme;* puisqu'ils ont quelque chose de commun, savoir, l'*intelligence;* et quelque chose de particulier, savoir, *ce qui fait chacun d'eux tel esprit, et non un autre.*

481. Si l'on prétend que ce qu'on dit être commun aux esprits, n'est, à proprement parler, qu'une *ressemblance,* j'en tomberai d'accord; mais ce qu'on dit être commun à différents corps, n'est aussi qu'une *ressemblance.* Rien de ce qu'est réellement un être particulier, ne fait partie d'un autre être : ou bien un être serait au même temps deux êtres, ce qui est incompréhensible.

482. Mais ce qui était du *froment*, n'est-il pas présentement du *pain*, et ne sera-t-il pas du *sang*, et après demain de la *chair?* Or, dans ces quatre substances, n'y a-t-il pas quelque chose de commun; en sorte que ce qui était la substance de l'un devient, au moins en partie, la substance de l'autre? Oui, sans doute, il y a quelque chose de commun dans ces quatre choses; mais ce qui s'y trouve de commun est la même substance, qui prend des noms différents à cause de ses différentes modifications. D'ailleurs, il ne se trouve actuellement rien de commun en différents corps, dont l'un soit *froment*, l'autre *pain*, le troisième *sang*, et le quatrième *chair;* il semble donc qu'il faudrait définir la matière, non *ce qui est commun à différents corps*, mais *la substance qui successivement peut devenir plusieurs corps différents.*

483. Par cette définition, l'idée de *matière* se trouvera nécessairement exclure les esprits. Nous n'avons nulle idée qu'un esprit puisse jamais, à l'aide de quelques modifications, devenir ni totalement ni en partie substance d'un autre esprit; au lieu que nous avons une idée très-distincte qu'une portion déterminée de matière, qui constitue présentement tel corps en particulier, peut très-bien, avec des changements de mouvement et de figure, devenir un tout autre corps, comme nous le voyons dans l'exemple cité du *froment* qui devient *farine*, de la *farine* qui devient *pain*, etc. Nous savons, sans en pouvoir douter, qu'il a passé quelque chose de la substance du premier successivement à tous les autres, et c'est cette substance que nous appelons *matière*.

484. Or, dans cette substance commune à plusieurs corps qui se succèdent l'un à l'autre, nous apercevons des qualités ou modifications comme : 1°. de pouvoir être mu, 2°. de ne pouvoir être naturellement dans le même lieu ou dans le même espace qu'occupe un autre corps, 3°. d'occuper en particulier et nécessairement une certaine mesure d'espace

ou d'étendue. Ces trois qualités sont ce que nous appelons : 1°. sa *mobilité*, 2°. son *impénétrabilité*, 3°. sa *quantité*.

485. Ces qualités sont naturellement inséparables de la matière même. Néanmoins, comme elles y font l'objet d'autant d'idées particulières, elles y peuvent être considérées l'une sans l'autre, notre esprit ayant la faculté de s'attacher à l'une de ces idées sans s'attacher à l'autre. Mais gardons-nous de juger séparables ou inséparables réellement les qualités d'une substance, dès là que nous les séparons ou que nous les réunissons par la seule opération de notre esprit et par l'usage de ce qu'on appelle des abstractions.

486. Si un sauvage, par exemple, n'avait jamais vu que des charbons allumés et qu'il n'eût pas l'idée d'un charbon éteint, il ne concevrait pas que le charbon pût demeurer ce qu'il est, en cessant d'être rouge pour devenir noir, n'y voyant rien de plus marqué que la couleur rouge : là-dessus, s'il allait se mettre en tête que l'essence de ce charbon consiste à être rouge, il se méprendrait grossièrement. Il est vrai que, dans sa pensée, le charbon cessant d'être rouge, cesserait d'être ce qu'il était auparavant ; mais par là même le sauvage se tromperait : le charbon ne ferait que perdre une de ses modifications, sans perdre sa vraie essence. Appliquons ceci à notre sujet.

487. 1°. — Si, parce que nous n'avons jamais eu la vue ni même aucune idée d'une matière sans quantité, nous prétendons en conclure que l'essence de la matière est la quantité, c'est conclure que l'essence du charbon allumé consiste dans la rougeur. Nous pouvons bien dire que, par voie de sensation et d'expérience, nous ne concevons pas que la matière puisse naturellement être sans quantité ; mais nous ne pouvons ni ne devons conclure que le fond de sa substance ne puisse pas être absolument sans cela.

488. De plus, comme celui qui verrait le charbon allumé aurait tort de prendre précisément et totalement sa rougeur pour son essence, puisqu'il est d'autres qualités qui y sont

aussi attachées que la rougeur, par exemple, la disposition à pouvoir s'enflammer ou à pouvoir s'éteindre, on aurait tort aussi de prendre dans la matière, précisément et totalement pour son essence, une de ses qualités préférablement à d'autres qualités qui y sont également attachées, et de dire que l'essence de la matière consiste dans sa *mobilité* plutôt que dans sa *quantité,* ou dans sa *quantité* plutôt que dans son *impénétrabilité* ou sa *mobilité.* En effet, de prétendre que ces deux dernières qualités sont des suites de la quantité, ce n'est rien avancer. Un autre prétendra que la quantité n'est qu'une suite de l'une des deux autres; et chacune de ces deux prétentions ne sera ni mieux fondée, ni plus raisonnable que l'autre (N. 227). L'expérience nous apprend que ces trois qualités forment dans notre esprit trois différentes idées, et que nous pouvons penser à l'une des trois sans penser aux autres, et par conséquent qu'elles sont indépendantes l'une de l'autre dans notre esprit.

489. Au reste, quand nous prononçons qu'elles sont inséparables, nous devons entendre selon l'*ordre naturel,* duquel seul nous avons l'expérience et la connaissance; mais de savoir si absolument, et dans l'ordre surnaturel, elles ne sont pas séparables, c'est où nos sens, nos idées et notre esprit ne peuvent pénétrer naturellement.

490. On ne peut assurer même que ces trois qualités réunies ensemble soient l'essence effective et réelle de la matière. A la vérité, ce peut bien être son essence *métaphysique* et *représentée,* c'est-à-dire de ce que notre esprit et notre idée nous représentent de plus caractérisé dans ce que nous appelons *matière* ou *corps;* mais il peut y avoir bien d'autres choses que notre esprit ne nous y représente pas, n'en ayant pas seulement l'idée, qui n'a pu nous venir que par nos sens. Or, la substance intime et la nature effective de chaque chose est toute autre que les simples qualités qui font impression sur nos sens (N. 444 et 499). De plus, dans le *charbon allumé,* sa rougeur est une qualité qui y réside, mais

elle n'est pas le sujet et le fond même de la substance dans laquelle réside cette qualité.

491. Qu'est-ce donc que cette rougeur dans le charbon? C'est une modification de la substance du charbon, disposé de telle sorte qu'il renvoie des rayons de lumière avec certaine réflexion propre à causer en moi un sentiment de couleur rouge. C'est bien une disposition de la chose, mais non pas la chose même. La disposition et la contexture qui font ce qu'on appelle du *drap,* ne sont pas la substance même du drap, puisque cette substance pourrait être et qu'elle a été, sans cette disposition, quand le drap n'était que de la laine.

492. On voit, par les trois réflexions que je viens d'exposer, trois titres pour faire apercevoir combien est peu solidement établie l'opinion de ceux qui font consister dans l'étendue l'essence de la matière. Ils n'ont pas aperçu qu'ils prenaient ici : 1°. une partie de ce qu'ils aperçoivent dans la matière pour tout ce qui en fait la constitution intime; 2°. une qualité particulière de la matière pour toutes ses autres qualités; 3°. des idées abstraites de la matière pour la réalité de sa constitution. La matière est quelque chose d'étendu, comme la neige est quelque chose de blanc; sans que la blancheur fasse la constitution de la neige, non plus que l'étendue ne fait la constitution de la matière.

493. Lorsque Descartes parut, la philosophie, sous beaucoup de grands mots, disait des choses peu intelligibles : c'est ce que lui et les siens ont fait apercevoir aisément et avec succès. Or, on s'est imaginé, qu'ayant raison dans ce qu'ils réfutaient, ils l'avaient également dans ce qu'ils établissaient, et c'est à quoi l'on s'est mépris. Ils ont rendu ridicule la philosophie ancienne, qui n'exposait que des abstractions au lieu de réalités : les cartésiens y ont substitué d'autres abstractions qui ne sont pas davantage des réalités.

494. Revenons. Qu'est-ce donc que l'on doit penser de la matière? Je réponds en trois mots : 1°. sa constitution intime et physique nous est inconnue; nos sens n'y atteignent

point; 2°. ses qualités les plus sensibles sont l'impénétrabilité, la mobilité, la quantite; 3°. son caractère le plus distingué, et qui peut passer pour son essence métaphysique et représentée, c'est de pouvoir devenir successivement différentes sortes de corps, et peut-être toute sorte de corps, selon les différentes formes dont elle est susceptible.

495. J'ai dit *peut-être;* car est-il évident que toute partie de matière soit naturellement susceptible de toute sorte de mouvement et de figure, et qu'il n'y ait pas certains atomes qui soient incapables naturellement d'atteindre à la constitution de certains autres atomes? C'est sur quoi je n'ai pas vu qu'il se trouvât de démonstration.

CHAPITRE II.

De la forme des corps.

496. On définit ordinairement la *forme, ce qu'il y a de moins commun et de plus particulier, ou de plus distingué dans un être.* Bien que par cette définition la *forme* semble pouvoir convenir aux esprits aussi bien qu'aux corps, néanmoins, dans l'usage ordinaire, la forme aussi bien que la matière s'attribue aux seuls corps. Je définirais volontiers la forme des corps (laquelle est à la portée de notre esprit et dont nous pouvons juger), *la mesure ou portion de mouvement et d'arrangement* qui nous détermine à donner à certaine partie de la matière une dénomination particulière plutôt que toute autre dénomination.

497. Je ne parle pas ici de cette forme qu'on supposerait consister daus un germe ou un atome particulier, laquelle surpasserait la sagacité de nos sens; puisque nous n'avons rien à dire de ce que nous ne pouvons connaître, et que nous ne connaissons rien dont l'idée primitive ne nous soit venue par la voie de l'expérience et de la sensation. Je parle en-

core moins ici de la forme des bêtes, dont la nature nous est entièrement inconnue.

498. Au reste, ce que nous avons dit de la forme ordinaire des corps suffit pour nous donner distinctement à entendre tout ce que nous comprenons sous le nom de forme purement corporelle ; non pas que par là nous puissons discerner toujours en quoi consiste précisément la forme de chaque corps, c'est-à-dire en quel degré de mouvement, d'arrangement, de situation et de configuration de ses parties les plus petites consiste la forme de chaque corps : c'est à quoi travaille la physique, et le plus souvent avec assez peu de succès. Cependant l'analogie d'une forme à l'autre, et celle des corps que nous connaissons à ceux que nous ne connaissons pas, nous fournit en général, pour la forme des corps, une idée plausible qui satisfait l'esprit et à quoi il se rend volontiers.

499. Comme donc il arriverait à tout homme sensé qui n'aurait jamais vu de la farine et du pain, d'y trouver à peu près la même différence de forme et même de substance qu'entre du cuivre et de l'or; quand nous lui aurons fait toucher au doigt et à l'œil que la substance du pain n'est autre chose que de la farine, dont les parties se sont rapprochées par la conglutination de l'eau qui l'a rendue *pâte* et serrées encore mutuellement de près par l'a cuisson qui l'a fait devenir *pain*, il jugera bientôt que l'eau et le feu n'y ont apporté d'autre changement, sinon celui qui s'est fait par les qualités que nous nommons *couleur* et *dureté*. Nous jugerons de même qu'avec un changement pareil, dans un degré plus ou moins considérable, et avec plus ou moins de temps, ce qui est aujourd'hui du plomb ou du cuivre pourrait bien devenir tout autre métal, et peut-être de l'or. Les autres réflexions générales qui regardent les formes, tiendront lieu de *premières vérités dans la physique*. Ce sont celles par où nous commencerons la cinquième partie de cet ouvrage.

CINQUIÈME PARTIE,

CONTENANT DIVERSES CONNAISSANCES QUI PEUVENT TENIR LIEU DE PREMIÈRES VÉRITÉS DANS LES SCIENCES.

Premières vérités dans la science de la physique.

500. Nous avons vu que tout ce que nous concevions de la matière et de la forme, n'étaient que des idées générales et vagues qui ne peuvent nous faire connaître que très-superficiellement les corps naturels (N. 113).

501. D'un côté, nous ne connaissons rien que par l'expérience et par nos sensations, qui ont des bornes très-étroites; d'un autre côté, les corps naturels ne sont constitués, chacun dans leur forme, que par certaines modifications de repos ou de mouvement, de figure ou d'arrangement, en des parties si imperceptibles que nos sens n'y sauraient atteindre. Pour découvrir ce qu'elles sont, on n'a que des conjectures et des systèmes, et nous les jugeons suffisamment appuyés quand il ne s'y trouve nulle contradiction.

502. Cependant on peut, par ces systèmes, composer sur un même fait naturel ou historique, des espèces de romans contraires l'un à l'autre, sans qu'il se trouve nulle contradiction en chacun pris en particulier; on y exposera même les choses comme possibles ou vraisemblables, en dix systèmes différents. Mais quelque ingénieux qu'ils puissent être, il y en aura neuf absolument faux, et peut-être tous les dix: c'est ce qui se rencontre dans la physique.

503. La cause et les ressorts d'un effet naturel peuvent donc paraître possibles, et ne l'être pourtant pas (N. 263).

Nous sommes certains que deux idées, telles que nous les avons actuellement dans notre esprit, ne renferment point de contradiction; mais nous ne sommes pas sûrs que les choses cachées à nos sens et à notre expérience, auxquelles nous appliquons ces idées, soient dans leur réalité telles que nos idées nous les représentent.

504. Nous voyons sensiblement le *blé* qui devient *farine;* nous voyons encore comment la farine devient *pain,* et que c'est le mélange de farine et d'eau, auquel survient l'action du feu; mais comment le pain devient-il *chyle?* Nos sens n'y voient presque plus rien, et notre esprit encore moins. On ouvre l'estomac d'un animal, et l'on n'aperçoit point ce qui est précisément la cause de la formation du chyle. Est-ce la chaleur de l'estomac? Pourquoi toute autre chaleur ne produit-elle point le même effet? Quel est le degré, la température, la nature de cette chaleur, dont l'action est quelquefois arrêtée par une nouvelle chaleur qui y survient? Est-ce un acide particulier qui réside dans l'estomac? Où réside-t-il? Pourquoi ne le distingue-t-on point, ou même ne l'aperçoit-on point en ouvrant le corps de l'animal? De plus, comme il est des milliers de sortes d'acides, quelle est la sorte de celui-ci? Est-ce celui du citron ou de l'oseille, du verjus ou de l'eau-forte? Quel abîme pour qui sait penser! Pour ceux qui ne pensent point, ils ont vu tout d'un coup. On leur a dit que c'est un *acide* dans l'estomac qui fait la digestion; ils l'ont dit et répété souvent depuis: il n'y a plus de difficulté à leur égard; il ne la voient pas. Avançons. Comment le chyle devient-il *sang?* Nouvel abîme. Sait-on seulement quand, comment et où le chyle change de couleur et devient rouge? On en dispute; on fait des systèmes; mais un pur système étant un roman, il ne nous apprend rien de certain; de sorte qu'à la vérité effective qui nous manque nous substituons l'ombre ou l'apparence de la vérité, chacun à notre façon; et voilà ce qui s'appelle science de la physique.

505. Appliquons cette réflexion à la divisibilité de la matière, à toutes les formes des êtres, à leurs qualités diverses, et en particulier à la dureté, à la pesanteur, au premier mobile de l'univers : toutes connaissances essentielles pour avoir une idée juste de la constitution des corps. Vous trouverez, pour explication et pour science de la physique, ici les tourbillons de Descartes et ses trois éléments incompatibles avec aucun vide ; là, les atomes de Gassendi et d'Épicure, dans un mouvement inséparable du vide. Chacun de ces deux systèmes se fait valoir sans contradiction : la verité en est-elle plus connue et plus certaine ? Il faut se contenter, dit-on, quand on ne peut trouver rien de plus. Mais, si l'on ne peut trouver que des imaginations, ne peut-on se dispenser de les chercher, pour s'en tenir à ce point essentiel de savoir qu'on ne peut rien savoir sur des mystères qui nous sont cachés?

506. Cependant, au défaut des principes qui sont impénétrables, occupons-nous à connaître les effets de la nature qui tombent sous nos sens, et sachons du moins ce qu'elle produit, ne pouvant découvrir comment elle le produit.

Premières vérités dans l'étude de la médecine.

507. La médecine ayant les mêmes principes que la physique, dont elle n'est que l'application pour conserver la vie et la santé des hommes, on voit à peu près ce qu'on en peut espérer dans la pratique. Elle se fonde sur l'expérience ; mais, selon ses propres maximes, cette expérience est aussi dangereuse que l'étude de son art est étendu. *Ars longa, experimentum periculosum.*

508. Pour ne rien confondre, distinguons, dans l'art de conserver la vie et la santé des hommes, les opérations de chirurgie d'avec toutes les autres. Celles-là, surtout depuis un temps qu'elles ont été extrêmement perfectionnées, sont

presque infaillibles de leur part : elles ne manquent que par le défaut, ou d'exécution dans la main du chirurgien, ou de force pour les soutenir dans la disposition du malade. D'ailleurs, elles ne sont presque en rien sujettes à méprise, parce qu'elles s'exercent sur des objets qui sont à la portée de nos sens et de notre expérience.

509. La médecine, indépendamment de la chirurgie, n'est-elle pas aussi fondée sur des expériences? Oui, mais par malheur ces expériences ont été faites en des conjectures de tempérament, de temps, de degré de maladie et de mille autres circonstances particulières qui ne se rencontrent presque jamais tout-à-fait les mêmes. Un remède qui aura réussi contre la pleurésie en deux ou trois occasions, manque en vingt autres occasions, c'est-à-dire qu'une même maladie, en deux tempéraments différents, n'est plus précisément la même. Or, les tempéraments sont pour le moins aussi différents que les visages et que la disposition extérieure des hommes. De plus, les tempéraments fussent-ils les mêmes, une saison plus humide ou plus sèche, plus froide ou plus chaude, un air plus ou moins pur, plus ou moins acide, font dans les maladies des différences réelles, souvent même très-importantes, et plus souvent encore imperceptibles à toute la sagacité de nos sens et à la pénétration de notre raisonnement.

Les principes des maladies, en général, sont dans le sang, les humeurs, les esprits, les fibres et les parties les plus subtiles du corps humain, dans lesquelles nous ne pouvons pénétrer. Notre intelligence n'y saurait procéder que par systèmes tout opposés. La chose est évidente par l'opinion différente des médecins, dans les consultations journalières qui se font sur l'état d'un malade.

510. Par là il est clair que le parti auquel on se détermine est pris comme au hasard, et qu'à considérer l'autorité et la capacité des médecins différents, il y a autant à craindre qu'à espérer en suivant ou abandonnant l'avis des uns

plutôt que des autres. Par là aussi il pourrait arriver que la médecine conjecturale et systématique ne fût pas toujours fort salutaire au total du genre humain. Elle produit de bons effets, comme on n'en peut douter; elle en produit de mauvais, comme l'expérience le montre. Dans le pays où fleurissent les plus célèbres médecins, on ne voit pas les habitants moins souvent malades ou mourir plus tôt (j'excepte toujours ce qui dépend de la chirurgie) que dans les pays où il ne s'exerce point un art particulier de la médecine, et où chacun se préserve, comme il peut et selon l'instinct de la nature, de la maladie et de la mort.

511. On aurait tort cependant d'estimer moins les médecins. Ce n'est point à eux qu'il faut s'en prendre, mais à nous-mêmes, si nous y sommes trompés; ils agissent de leur mieux, et selon les règles d'un art qui ne saurait pénétrer dans les principes de la nature. Quand ils ont employé toute leur étude et tout leur savoir, que feront-ils davantage? Peut-être nous feront-ils du mal, mais il n'est aucune profession dont nous ayons plus à espérer. Après tout, disait un grand ministre, quand je serai malade, j'aurai encore plutôt recours à mon médecin qu'à mon avocat.

512. D'ailleurs on peut tirer un grand avantage d'un médecin qui, sachant très-bien la constitution du corps humain, a un grand usage des maladies les plus communes et des remèdes les plus avérés, avec une connaissance exacte du tempérament de la personne qu'il traite, et une application particulière à observer jusqu'aux moindres symptômes de la maladie.

Il sera encore plus estimable s'il emploie moins des remèdes difficiles à pratiquer que ceux dont l'usage est simple et familier, et dont la partie la plus essentielle consiste souvent dans la diète, le repos et la patience.

Premières vérités dans la jurisprudence.

513. La jurisprudence est la connaissance des lois établies pour entretenir l'ordre et la paix dans la société civile. On peut donner pour première vérité à ce sujet que le principal usage des lois est de fixer les esprits à un parti, afin de terminer les contestations. En effet, ce que prescrit une loi est tellement judicieux, qu'une autre loi qui prescrit le contraire n'est pas moins conforme à la raison et au bon sens. Dans une province, ce sont les fils aînés qui héritent; dans l'autre, les enfants partagent également; dans celle-ci les femmes peuvent être avantagées par leur mari, dans celles-là elles ne le peuvent.

514. Si le sens commun était manifestement pour une loi, la plus grande partie du genre humain s'y serait rangée, au lieu que chaque nation ou province demeure constamment attachée à ses propres lois. Ce n'est pas qu'elles ne soient sujettes chacune à des inconvénients, mais c'est pour en éviter d'autres aussi grands.

515. C'en est un, sans doute, que de laisser dix ou douze enfants dépourvus de bien, pour donner, en Normandie, dix ou douze mille livres de rente au seul fils aîné ; mais c'est un autre inconvénient que de les partager tellement à dix ou douze enfants, qu'il ne se trouve plus aucun d'eux en état de soutenir le rang et la situation de la famille, ni de procurer de la protection, des amis, de la considération et du secours à ses frères. Il est donc clair qu'on ne peut convenir ainsi laquelle des lois usitées est préférable à une loi contraire.

516. En est-il ainsi des lois romaines, qui sont éminemment l'objet de la jurisprudence? Non, me disait un jurisconsulte; on n'y peut contrevenir sans contrarier la raison : témoin, ajoutait-il, la loi qui autorise les adoptions. Par une règle si sage, ce n'est point une nature aveugle qui donne

des héritiers à un père, homme de mérite et de probité, c'est la raison qui lui fait faire le choix de ceux qu'il trouve dignes de lui. On voit jusqu'où put s'étendre, sur ce point, le langage d'un éloquent jurisconsulte; mais moi, sans le secours de l'éloquence, je lui demandai s'il n'y aucun danger à rendre maître du bien et du sort d'une famille un père qui serait (comme il s'en rencontre souvent) plein de préventions, d'injustice même et de dureté à l'égard de son fils. Or, pourquoi s'expose-t-on à un si grand inconvénient? pour donner arbitrairement la qualité de fils à qui la nature ne la donne point, et à qui ne doit point être aimé au préjudice de celui que la raison et l'équité doivent rendre cher à l'auteur de sa vie. On pourrait pousser beaucoup plus loin une juste critique de cette loi qui paraîtra à plus de la moitié du genre humain contraire aux sentiments les plus légitimes.

517. C'est néanmoins ce qu'on ne fera pas aisément comprendre à divers jurisconsultes; l'habitude d'assujettir leurs idées aux lois établies leur fait confondre souvent ces deux expressions : *c'est la loi*, et *c'est la raison*. Il est vrai que : *c'est la loi* emporte avec soi : *c'est la raison* de s'y assujettir en ce pays-ci, sans égard aux raisons qu'on y voudrait opposer, fussent-elles meilleures que la loi reçue. Mais au lieu de s'en tenir là on regarde la loi reçue comme tenant lieu de la raison universelle.

518. Il paraît donc un mécompte dans la jurisprudence ordinaire, c'est de supposer que la loi a pourvu à tout. Par là s'est établie la maxime : Qu'il faut qu'un procès soit ou gagné ou perdu, en supposant qu'une des deux parties, sur le même point, a tout-à-fait raison, et l'autre tout-à-fait tort. Je croirais, au contraire, pouvoir établir comme une première vérité que, dans la plupart des procès qui sont légitimes procès, aucun des deux partis n'a absolument tort, parce que là où la loi n'est pas tout-à-fait claire, elle ne doit point être censée décider, et si elle ne décide pas, c'est comme s'il n'y avait point de loi. Or, dès qu'il n'y a point de loi, au-

cune des deux parties n'a contrevenu à la loi et ne doit perdre son procès; en ce cas, il ne reste qu'à partager les intérêts, s'il ne se trouve pas d'autre règle de décision dans les principes de la loi naturelle et dans le détail des circonstances de l'affaire.

519. En effet, les termes de la loi fussent-ils clairs, souvent une seule circonstance doit faire une décision toute autre. C'est principalement ce qui cause une si étonnante contrariété dans un grand nombre d'arrêts portés d'après une même loi.

520. C'est aussi ce qui règle deux des tribunaux les plus équitables du royaume, celui des maréchaux de France pour la noblesse, et celui des juges-consuls pour les marchands : ceux-ci, depuis un temps, ont reçu quelques lois écrites; on doute que leurs jugements en soient devenus plus équitables, ces lois assujettissant à un grand nombre de formalités, lesquelles, quoique judicieuses en elles-mêmes, servent moins dans la pratique d'exercice à l'équité que de ressource à la chicane. Aussi ne s'aperçoit-on pas, dans les pays qui ont peu de lois écrites, que la jurisprudence s'y rende moins exactement. Si l'on y manque quelquefois par le vice personnel des juges, on y trouve du moins l'avantage d'être délivré des longueurs et des frais qu'attirent avec elles les formalités, ce qui fait un des plus grands fléaux de la société civile. Un procès terminé d'abord, fût-il perdu, est moins ruineux qu'un procès gagné par un abîme de procédures dont plusieurs années ne voient pas la fin.

Premières vérités dans la théologie.

521. La religion naturelle, ou la simple raison, nous enseigne qu'il faut soumettre également à Dieu notre intelligence et notre volonté : nos esprits, en jugeant vrai tout ce qu'il nous ordonne de croire; notre volonté, en la portant à tout ce qu'il nous ordonne de pratiquer. D'une part,

l'autorité d'un Dieu qui ne peut ni tromper ni être trompé; d'une autre part, sa sainteté qui ne peut rien exiger que de juste, portent avec elles la conviction où nous devons être là-dessus.

522. Ce n'est donc point un prétexte qui puisse arrêter un esprit raisonnable, que l'incompréhensibilité des mystères que la religion propose de croire. Dieu peut faire et a fait des choses incompréhensibles à un esprit aussi borné que le nôtre. C'est un point qui doit passer pour première vérité au sens marqué (N. 90); en voici qui devraient être également admises.

523. C'est la religion chrétienne et catholique qui nous enseigne ce que Dieu nous propose de croire et de pratiquer. Cette religion n'est autre que l'Église qui nous rend témoignage de ce que Dieu a dit et ordonné. Ainsi la vraie théologie consiste uniquement à prouver : 1°. que le témoignage de l'Église est irréprochable; 2°. que l'Église nous a enseigné, comme ordonnés de Dieu, les articles qui font l'objet de notre croyance et de notre culte. Toute autre chose paraît de surérogation à la théologie.

524. Quand on aurait démontré que les dogmes de la religion sont conformes à la raison humaine la plus épurée, ce pourrait être un exercice ingénieux et utile, si l'on veut, mais qui appartiendrait plutôt à la philosophie qu'à la théologie, celle-ci ne devant qu'établir les points de la religion. Or, ce n'est pas un point de religion, que cette conformité de la parole de Dieu avec la raison. La religion nous propose ses dogmes pour les croire, et non pour les justifier au tribunal de notre raison. Ce n'est pas que plusieurs ne s'y accordent très-bien ; mais aussi tous ne s'y accordant pas également, et étant au-dessus de la portée de nos lumières, il paraît que la théologie ne doit point entreprendre de prouver ses dogmes; sinon en tant qu'elle prouve que l'Église nous les propose à croire, comme enseignés de Dieu, sans nul

égard à ce que la raison humaine en peut approuver ou ou n'approuver pas.

525. Il est plusieurs de nos dogmes, dont la raison purement humaine ne saurait s'accommoder, étant au-dessus de la portée naturelle de notre esprit. Ne serait ce donc pas se combattre soi-même que de prétendre prouver à la raison une chose à qui l'on avoue que la raison ne peut parvenir?

526. Quelques-uns disent que nos dogmes sont au-dessus de la raison, sans être contre la raison. Je ne sais si l'on a une idée bien nette sous ces expressions. Si l'on avoue qu'un objet est au-dessus de la raison et de sa portée; comment prouver que cet objet n'y est point contraire? Pour le montrer, il faudrait entièrement connaître cet objet dans tout ce qu'il est, sans quoi, il y aurait dans cet objet quelque endroit que nous ne connaîtrions pas : et si nous ne le connaissons pas, comment pouvons-nous prouver que cet endroit à nous inconnu n'a rien d'opposé à la raison? C'est comme si l'on voulait prouver ou affirmer qu'un remède à nous inconnu par certains endroits, n'est en rien contraire à la santé par ces endroits-là mêmes.

527. On prouve très-bien que nos dogmes ne sont pas contraires à la raison, en tant que nous ne pouvons raisonnablement en disconvenir, quand nous reconnaissons d'ailleurs que Dieu les déclare vrais. En ce sens-là, loin d'être contraires à la raison, ils y sont positivement conformes; puisqu'elle dicte positivement qu'ils méritent d'être jugés vrais, d'après le jugement et la vérité de Dieu.

528. Mais dans ce qui est au-dessus de la raison, en tant qu'il est au-dessus de la raison, on ne peut sagement entreprendre d'en prouver rien directement, ni pour ni contre, puisqu'il est déraisonnable de vouloir exercer notre raison sur un objet où nous avouons qu'elle ne saurait atteindre.

529. Ainsi, quand un adversaire de nos dogmes préten-

drait les attaquer (comme a fait M. Le Clerc, N. 265, 266), sous prétexte qu'ils contrarient la raison : la plus courte réponse, et la plus solide, est de montrer que l'objection est ridicule ou frivole; tombant sur un objet que nous disons être surnaturel; puisqu'il ne saurait être attaqué ni justifié par la pure raison naturelle.

530. Observons pourtant que les dogmes de la foi renferment quelquefois certaines idées naturelles qui sont à notre [illegible]ortée : par exemple, ce dogme-ci, *Dieu s'est fait homme,* [illegible]sulte de trois idées, qui sont : 1°. l'idée de *Dieu,* 2°. l'idée [illegible]*omme,* 3°. l'idée de l'*union hypostatique* et substantielle [illegible]ieu avec l'homme. Les deux premières sont à la portée n[illegible]relle de l'esprit humain; et dès qu'on admettra que J[illegible]-Christ était *Dieu-Homme,* on conclura naturellement, et [illegible]s-bien, qu'étant Dieu, il était *immortel, tout-puis*sa[illegible]tc., et d'un autre côté, qu'étant homme, il était *mortel,* [illegible]*ssible,* etc.; parce que notre esprit, ayant naturelleme[illegible]idée de Dieu et l'idée d'homme, il en peut naturellement auss[illegible]onclure tout ce qui est naturellement joint, soit à l'id[illegible]de Dieu, soit à l'idée d'homme. Touchant la troisiè[illegible]idée de l'*union de Dieu avec l'homme dans une même pe*[illegible]*ne,* c'est où notre esprit et notre raison se perdent, et su[illegible]uoi nous ne devrons jamais les exercer; sinon, comme j'[illegible]it, pour montrer que ce mystère, naturellement inc[illegible]ble à l'esprit humain, devient très-croyable d'après l[illegible]orité de Dieu, qui l'a révélé par son Église.

[illegible]31. C'est une réponse qui dissipe tout à coup les vains [illegible]nements des Sociniens, et de tous les prétendus esprits [illegible]. Ils ont beau dire que nos dogmes ne doivent point être [illegible] par la raison, puisqu'elle n'y conçoit rien : il est [illegible]ss[illegible]xtravagant de nier la vérité d'un fait, précisémen[illegible]parce qu'on ne le conçoit pas (quand d'ailleurs est[illegible]ppuyé sur des témoignages légitimes), qu'il se[illegible]pertinent à un aveugle né de nier l'existence de la

égard à ce que la raison humaine en peut approuver ou ou n'approuver pas.

525. Il est plusieurs de nos dogmes, dont la raison purement humaine ne saurait s'accommoder, étant au-dessus de la portée naturelle de notre esprit. Ne serait ce donc pas se combattre soi-même que de prétendre prouver à la raison une chose à qui l'on avoue que la raison ne peut parvenir?

526. Quelques-uns disent que nos dogmes sont au-dessus de la raison, sans être contre la raison. Je ne sais si l'on a une idée bien nette sous ces expressions. Si l'on avoue qu'un objet est au-dessus de la raison et de sa portée; comment prouver que cet objet n'y est point contraire? Pour le montrer, il faudrait entièrement connaître cet objet dans tout ce qu'il est, sans quoi, il y aurait dans cet objet quelque endroit que nous ne connaîtrions pas : et si nous ne le connaissons pas, comment pouvons-nous prouver que cet endroit à nous inconnu n'a rien d'opposé à la raison? C'est comme si l'on voulait prouver ou affirmer qu'un remède à nous inconnu par certains endroits, n'est en rien contraire à la santé par ces endroits-là mêmes.

527. On prouve très-bien que nos dogmes ne sont pas contraires à la raison, en tant que nous ne pouvons raisonnablement en disconvenir, quand nous reconnaissons d'ailleurs que Dieu les déclare vrais. En ce sens-là, loin d'être contraires à la raison, ils y sont positivement conformes; puisqu'elle dicte positivement qu'ils méritent d'être jugés vrais, d'après le jugement et la vérité de Dieu.

528. Mais dans ce qui est au-dessus de la raison, en tant qu'il est au-dessus de la raison, on ne peut sagement entreprendre d'en prouver rien directement, ni pour ni contre, puisqu'il est déraisonnable de vouloir exercer notre raison sur un objet où nous avouons qu'elle ne saurait atteindre.

529. Ainsi, quand un adversaire de nos dogmes préten-

drait les attaquer (comme a fait M. Le Clerc, N. 265, 266), sous prétexte qu'ils contrarient la raison : la plus courte réponse, et la plus solide, est de montrer que l'objection est ridicule ou frivole; tombant sur un objet que nous disons être surnaturel; puisqu'il ne saurait être attaqué ni justifié par la pure raison naturelle.

530. Observons pourtant que les dogmes de la foi renferment quelquefois certaines idées naturelles qui sont à notre portée : par exemple, ce dogme-ci, *Dieu s'est fait homme*, résulte de trois idées, qui sont : 1°. l'idée de *Dieu*, 2°. l'idée d'*homme*, 3°. l'idée de l'*union hypostatique* et substantielle de Dieu avec l'homme. Les deux premières sont à la portée naturelle de l'esprit humain; et dès qu'on admettra que Jésus-Christ était *Dieu-Homme*, on conclura naturellement, et très-bien, qu'étant Dieu, il était *immortel*, *tout-puissant*, etc., et d'un autre côté, qu'étant homme, il était *mortel*, *passible*, etc.; parce que notre esprit, ayant naturellement l'idée de Dieu et l'idée d'homme, il en peut naturellement aussi conclure tout ce qui est naturellement joint, soit à l'idée de Dieu, soit à l'idée d'homme. Touchant la troisième idée de l'*union de Dieu avec l'homme dans une même personne*, c'est où notre esprit et notre raison se perdent, et sur quoi nous ne devrons jamais les exercer; sinon, comme j'ai dit, pour montrer que ce mystère, naturellement incroyable à l'esprit humain, devient très-croyable d'après l'autorité de Dieu, qui l'a révélé par son Église.

531. C'est une réponse qui dissipe tout à coup les vains raffinements des Sociniens, et de tous les prétendus esprits forts. Ils ont beau dire que nos dogmes ne doivent point être admis par la raison, puisqu'elle n'y conçoit rien : il est aussi extravagant de nier la vérité d'un fait, précisément parce qu'on ne le conçoit pas (quand d'ailleurs il est appuyé sur des témoignages légitimes), qu'il serait impertinent à un aveugle né de nier l'existence de la

égard à ce que la raison humaine en peut approuver ou ou n'approuver pas.

525. Il est plusieurs de nos dogmes, dont la raison purement humaine ne saurait s'accommoder, étant au-dessus de la portée naturelle de notre esprit. Ne serait ce donc pas se combattre soi-même que de prétendre prouver à la raison une chose à qui l'on avoue que la raison ne peut parvenir?

526. Quelques-uns disent que nos dogmes sont au-dessus de la raison, sans être contre la raison. Je ne sais si l'on a une idée bien nette sous ces expressions. Si l'on avoue qu'un objet est au-dessus de la raison et de sa portée ; comment prouver que cet objet n'y est point contraire? Pour le montrer, il faudrait entièrement connaître cet objet dans tout ce qu'il est, sans quoi, il y aurait dans cet objet quelque endroit que nous ne connaîtrions pas : et si nous ne le connaissons pas, comment pouvons-nous prouver que cet endroit à nous inconnu n'a rien d'opposé à la raison? C'est comme si l'on voulait prouver ou affirmer qu'un remède à nous inconnu par certains endroits, n'est en rien contraire à la santé par ces endroits-là mêmes.

527. On prouve très-bien que nos dogmes ne sont pas contraires à la raison, en tant que nous ne pouvons raisonnablement en disconvenir, quand nous reconnaissons d'ailleurs que Dieu les déclare vrais. En ce sens-là, loin d'être contraires à la raison, ils y sont positivement conformes; puisqu'elle dicte positivement qu'ils méritent d'être jugés vrais, d'après le jugement et la vérité de Dieu:

528. Mais dans ce qui est au-dessus de la raison, en tant qu'il est au-dessus de la raison, on ne peut sagement entreprendre d'en prouver rien directement, ni pour ni contre, puisqu'il est déraisonnable de vouloir exercer notre raison sur un objet où nous avouons qu'elle ne saurait atteindre.

529. Ainsi, quand un adversaire de nos dogmes préten-

drait les attaquer (comme a fait M. Le Clerc, N. 265, 266), sous prétexte qu'ils contrarient la raison : la plus courte réponse, et la plus solide, est de montrer que l'objection est ridicule ou frivole; tombant sur un objet que nous disons être surnaturel; puisqu'il ne saurait être attaqué ni justifié par la pure raison naturelle.

530. Observons pourtant que les dogmes de la foi renferment quelquefois certaines idées naturelles qui sont à notre portée : par exemple, ce dogme-ci, *Dieu s'est fait homme,* résulte de trois idées, qui sont : 1°. l'idée de *Dieu,* 2°. l'idée d'*homme,* 3°. l'idée de l'*union hypostatique* et substantielle de Dieu avec l'homme. Les deux premières sont à la portée naturelle de l'esprit humain; et dès qu'on admettra que Jésus-Christ était *Dieu-Homme,* on conclura naturellement, et très-bien, qu'étant Dieu, il était *immortel, tout-puissant,* etc., et d'un autre côté, qu'étant homme, il était *mortel, passible,* etc.; parce que notre esprit, ayant naturellement l'idée de Dieu et l'idée d'homme, il en peut naturellement aussi conclure tout ce qui est naturellement joint, soit à l'idée de Dieu, soit à l'idée d'homme. Touchant la troisième idée de l'*union de Dieu avec l'homme dans une même personne,* c'est où notre esprit et notre raison se perdent, et sur quoi nous ne devrons jamais les exercer; sinon, comme j'ai dit, pour montrer que ce mystère, naturellement incroyable à l'esprit humain, devient très-croyable d'après l'autorité de Dieu, qui l'a révélé par son Église.

531. C'est une réponse qui dissipe tout à coup les vains raffinements des Sociniens, et de tous les prétendus esprits forts. Ils ont beau dire que nos dogmes ne doivent point être admis par la raison, puisqu'elle n'y conçoit rien : il est aussi extravagant de nier la vérité d'un fait, précisément parce qu'on ne le conçoit pas (quand d'ailleurs il est appuyé sur des témoignages légitimes), qu'il serait impertinent à un aveugle né de nier l'existence de la

lumière (N. 343), parce qu'il lui est impossible de s'en former l'idée. Cette réponse vaut beaucoup mieux que d'entrer en discussion, sur nos mystères, avec les adversaires de la foi, qui objectent de fausses subtilités qu'on ne démêle qu'à peine. C'est ce qui expose les esprits contentieux à trouver des incertitudes, là où ils n'auraient trouvé qu'un motif judicieux pour soumettre leurs faibles lumières à l'intelligence infinie de Dieu.

REMARQUES

SUR

DIVERS TRAITÉS DE MÉTAPHYSIQUE.

Sur les principes ou la métaphysique de Descartes. Amsterdam, 1692.

Article premier.

Le soin que Descartes inspire d'abord d'être en garde contre tous les préjugés sert à découvrir la vérité. Aussi depuis a-t-on philosophé avec plus de circonspection.

(Page 3.) L'attention qu'il a fait faire à la nature de l'âme ou de l'esprit, et à celle du corps et de la matière, a fait connaître avec plus de netteté la différence de ces deux substances.

(Page 5.) C'est une remarque judicieuse, d'observer qu'il ne faut pas chercher à tout définir, comme le voulaient plusieurs, puisque les choses très-simples et connues par elles-mêmes (comme le sentiment) sont plus claires que toute la définition qu'on en peut apporter.

(Page 9.) Une réflexion que fait Descartes est la base de la religion naturelle. L'intelligence de Dieu, dit-il, est si fort au-dessus de toute autre, que nous ne devons avoir nulle peine à croire ce qu'il nous révèle des mystères de son être et de sa puissance : ainsi ce qu'il est en soi et ce qu'il peut n'en est pas moins réel, quoiqu'il passe tout ce que notre raison en peut comprendre ou imaginer. (N. 265 et 528.)

(Page 7.) A cela revient ce qu'il ajoute, qu'*il est déraisonnable à un esprit fini, comme le nôtre, de vouloir comprendre l'infini ou en raisonner*.

(Page 10.) C'est, dit-il, juger mal, que de donner son *as-*

sentiment même à la vérité, quand nous ne la voyons pas clairement.

(Pages 21 et 22.) Entre plusieurs causes de nos préjugés, il indique la plus contagieuse et la plus importante : savoir, que nous attachons nos idées à des mots ; et que dans la suite, nous souvenant des mots plutôt que des idées, nous donnons notre *assentiment* à des mots que nous n'entendons point, en supposant que nous les avons bien entendus. Il serait à désirer que lui-même il ne se fût jamais éloigné, dans la pratique, d'une règle si juste.

En général, les principes et la méthode de Descartes ont été d'une grande utilité, par l'analyse qu'ils nous ont accoutumé de faire plus exactement et des mots et des idées, afin d'entrer plus sûrement dans la route de la vérité [1].

Article II.

(Page 1.) « Pour arrêter d'abord tous les préjugés pos-« sibles, nous douterons s'il existe aucune chose sensible ou « imaginable, etc. Nous douterons aussi de ce qu'il y a eu « pour nous de plus certain, comme des démonstrations de « mathématiques, etc. » — *Remarque*. Descartes n'aura rien voulu dire ici que de raisonnable ; mais rien ne l'est moins que ce qu'il dit en effet. Si l'on conçoit les termes, peut-on jamais douter qu'un triangle soit différent d'un cercle? Ce que Descartes veut dire, et ce qui a fait inutilement tant de bruit, se réduit à une maxime sensée, mais commune, qu'il expose page 23, article 25, savoir : qu'*il faut prendre garde de ne se livrer à aucune opinion, même de celles que nous avons reçues, si par un nouvel examen nous n'en reconnaissons de nouveau la vérité.*

(Page 2.) « Nous ignorons si Dieu ne nous a pas faits de

[1] On voit par ces remarques que le P. Buffier adopte tous les principes fondamentaux de la méthode de Descartes. Quant aux critiques qu'il adresse à sa métaphysique, il faut reconnaître qu'en général elles sont faibles et superficielles.

« telle nature que nous soyons trompés en tout. » — *Remarque.* Malgré cette ignorance prétendue, pouvons-nous être trompés en jugeant que nous existons, et que deux fois deux font quatre ?

(Page 3, article 8.) « Nous voyons clairement que ni la « figure, ni l'étendue n'appartiennent point à notre pensée. » — *Remarque.* Descartes confond ici, *voir clairement qu'une chose n'est pas,* et *ne voir en aucune manière qu'elle est.*

(Page 2.) *Je pense, donc j'existe.* Voyez l'éclaircissement de cette conséquence (N. 12). Quand Descartes avance que c'est la première et la plus certaine de nos connaissances, *prima et certissima cognitio,* il parle avec peu de justesse. *Un objet est ce qu'il est, et n'est pas un autre :* Voilà le principe de toute connaissance réflexive de logique ; voilà le premier pas et l'exercice le plus simple dont notre esprit soit capable dans l'action de juger, en jugeant qu'une chose est ce qu'elle est, et non autre chose. Ce principe est antérieur à celui même qu'on apporte pour premier principe dans les écoles, savoir, qu'*il est impossible qu'une même chose soit et ne soit pas en même temps.* Pour le fond, il est le même que le mien ; mais le mien est plus dégagé de toute autre connaissance, et par conséquent il lui est antérieur, et doit être plus regardé comme premier principe. Une infinité de gens ont tiré beaucoup de conclusions, sans avoir jamais eu formellement dans l'esprit cette proposition, *je pense ;* ce n'est donc pas un premier principe. D'ailleurs, il n'y a pas dans l'esprit humain pour un seul principe de raisonnement et de connaissances.

(Page 5.) *Plus est grande la perfection objective de nos idées, plus aussi leur cause doit être parfaite.* Pour éclaircir ce langage mystérieux, voyez le chapitre du Parfait (N. 267).

(Page 5.) « Bien que nous ne comprenions pas les souve- « raines perfections de Dieu, parce qu'il est de la nature de « l'infini de ne pouvoir être compris que par des êtres finis « tels que nous sommes, cependant nous pouvons concevoir

« ces perfections plus clairement et plus distinctement qu'au« cunes choses corporelles. » — *Remarque.* Pour cette fois Descartes assurément n'y pensait pas. L'immutabilité de Dieu et sa liberté sont des perfections en Dieu, et un triangle est une chose corporelle. A qui fera-t-on croire que nous pouvons concevoir plus distinctement et plus clairement l'immutabilité et la liberté de Dieu, que nous ne concevons ce que c'est qu'un triangle ?

(Page 7.) « Nous appellerons indéfinies toutes les choses « dans lesquelles nous ne pourrons apercevoir de fin. » — *Remarque.* Si Descartes prétend concevoir autre chose par *infini* que par *indéfini*, il dit une chose où il ne comprend rien. Car, selon lui-même, nous ne devons point parler de l'*infini*, n'en ayant nulle idée. D'ailleurs, il confond ici deux choses : 1°. ne pouvoir découvrir des bornes dans Dieu, et 2°. *voir que Dieu est sans bornes.* Afin de voir que Dieu est sans bornes, il faudrait voir l'étendue positive de toute l'essence de Dieu qui est infinie ; ce qui est impossible à un esprit fini. Pour ne pouvoir trouver de bornes dans Dieu, il ne faut qu'un esprit fini tel que le nôtre, qui aperçoit un objet dont l'étendue passe nos lumières ; mais, encore une fois, ce n'est là que le pur *indéfini* de Descartes.

(Page 9.) « Pour juger, non-seulement l'entendement est « nécessaire, mais aussi la volonté. » — *Remarque.* Sa preuve la meilleure est, sans doute, qu'on ne juge point, quand on ne veut point juger, d'où il conclut que le jugement est un exercice de la volonté. Son raisonnement irait à prouver que boire et manger, et d'autres actions semblables, sont des opérations de la volonté, et non du corps, parce qu'elles se font au gré de la volonté. Il est vrai que c'est la volonté qui commande aux autres facultés de l'homme, spirituelles ou corporelles, d'exercer leurs fonctions ; mais on ne peut pas dire que ce soit elle même qui les exerce. Pour faire évanouir tout à coup la difficulté, il ne faut que démêler les termes. Qu'est-ce que l'*esprit?* Qu'est-ce que la *volonté?* L'esprit,

c'est l'âme en tant qu'elle pense; la volonté, c'est l'âme en tant qu'elle veut : c'est bien toujours la même âme; mais puisque nous lui donnons ces deux noms différents pour distinguer ces deux différents exercices, n'allons pas attribuer à la volonté ce qui, par la seule exposition des termes, convient uniquement à l'esprit.

(Page 12.) L'auteur met de la différence entre une idée claire et une idée distincte; cette différence est mal fondée.

(Page 12.) Descartes ayant dit que tout ce que nous pouvons apercevoir sont ou des choses ou des affections de choses, il met également parmi les choses la substance, la durée, l'ordre, le nombre. — *Remarque.* La durée, l'ordre et le nombre sont-ils autre chose que les substances *en tant qu'elles durent,* en tant qu'elles sont *arrangées* entre elles ou *nombrées?* Notre auteur s'est abusé, prenant ici pour des choses les idées abstraites des choses. La durée, l'ordre et le nombre ne sont que les substances sous divers regards; il le marque lui-même page 15 expressément. (Voyez N. 485.)

(Page 13.) « Nous éprouvons dans nous des modifications « qui ne se rapportent ni à l'âme ni au corps, mais qui résul« tent de l'union de l'âme et du corps, telles que l'*appétit,* « la *faim,* la *soif,* etc. »—*Remarque.* On eût parlé plus exactement de dire que l'*appétit,* etc., se rapporte au corps et à l'âme, étant, dans le corps, un mouvement à l'occasion duquel notre âme perçoit le sentiment d'*appétit.*

(Page 13.) « Quand nous reconnaissons certaines proposi« tions, nous les considérons comme des vérités éternelles « qui sont placées dans notre esprit. » — *Remarque.* Ceci est extrêmement sujet à illusion; il porte à croire qu'il y a habituellement dans notre esprit certaines propositions ou vérités qui y subsistent continuellement, ce qui est contraire à l'expérience.

(Page 25.) « Ces vérités éternelles sont aperçues claire« ment, mais non pas de quelques-uns, à cause peut-être de « leurs préjugés. » — *Remarque.* Si l'on n'aperçoit pas ces

notions, ce n'est point aux préjugés qu'il faut s'en prendre, mais au défaut d'expérience. Un enfant, par exemple, dès qu'il commence à juger, pense et sait très-bien que *telle chose est telle chose, et n'est point autre chose;* mais il ne fait pas encore cette attention, qu'*il est impossible que la même chose soit et ne soit pas au même temps*. D'ailleurs, ce n'est aucun préjugé qui empêche de former ce jugement, n'étant prévenu d'aucune maxime contraire.

(Page 14.) « Le nom de substance ne saurait être univoque « à l'égard de Dieu et des créatures, aucune idée de ce mot « ne pouvant être commune à Dieu et aux créatures. » — *Remarque*. Comment un aussi grand esprit que Descartes s'est-il amusé à une pure équivoque qu'on éclaircit dans les écoles?

(Page 18, art. 43.) « La pensée et l'étendue peuvent être « considérées comme constituant la nature de l'esprit et du « corps. » — *Remarque*. Ce que nous considérons comme l'essence des choses n'est pas précisément tout ce qu'elles sont en elles-mêmes (N. 490). D'ailleurs nous ne sommes pas assurés que notre âme pense toujours, et nous ne pouvons l'être (N. 342). Il serait donc peu judicieux d'affirmer que l'essence réelle et physique de l'âme consiste à penser actuellement.

(Page 331.) « Nous connaissons que le monde n'a aucunes « bornes. » — *Remarque. Si le monde est sans bornes,* il est infini, et Dieu ne le peut faire plus grand; ce qui paraît très-suspect par rapport à la théologie, et ce qui n'est appuyé sur aucune raison de la philosophie.

(Page 2 du livre des *Méditations*. Amsterdam, 1698.) « Dès « que nous concevons clairement les choses, dès là même « elles sont vraies. » — *Remarque*. Descartes confond ici la *vérité interne* avec la *vérité externe*. J'en ai exposé les inconvénients et l'illusion. (Voyez la note (A), page 335.)

(*Med.* 6, page 36.) « Il y a une différence réelle entre l'ima- « gination et la pure intelligence. » — *Remarque*. Cette diffé-

rence est une chimère ou une question de nom. L'exemple qu'apporte Descartes, et après lui l'auteur de l'*Art de penser,* tombe manifestement à faux. Quand je me représente, disent-ils, un triangle, c'est par l'*imagination;* mais quand je pense à une figure de mille angles, c'est par la pure intelligence, parce qu'en me la représentant je ne la distinguerai pas d'une figure de neuf cent quatre-vingt-dix-neuf angles. Pour réponse, il suffit de dire que nous n'avons point une idée aussi distincte d'une figure de mille angles que de la figure d'un simple triangle, parce que celle-là étant beaucoup plus composée, elle ne se présente pas si distinctement à nos yeux ni à notre esprit; au lieu qu'un triangle étant une figure très-peu composée, s'y présente sans peine et sans confusion. Du reste, le triangle n'est pas présent à notre esprit plutôt par l'imagination que par la pure intelligence, ni une figure de mille angles plutôt par la pure intelligence que par l'imagination. L'imagination et la pure intelligence ne sont que notre entendement cousidéré sous deux regards. En tant qu'il se porte à un objet corporel, c'est *imagination;* en tant qu'il se porte à un objet qui n'a rien de corporel, comme le *sentiment*, la *pensée,* le *doute*, etc., c'est *pure intelligence;* parce qu'alors l'esprit agit *purement* et uniquement par lui-même, sans le secours d'aucun exercice remarquable des sens.

Sur la métaphysique de M. Locke, dans son livre intitulé : *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, traduit par P. Coste. Amsterdam, 1700, in-4°.

Article premier.

M. Locke est le premier de ce temps-ci qui ait entrepris de démêler les opérations de l'esprit humain, sans se laisser conduire à des systèmes sans réalité. Sa philosophie semble être en ce point, par rapport à celle de Descartes et de Malebranche, ce qu'est l'histoire par rapport à un roman.

et quand ils le seraient, ils prouveraient seulement qu'il se trouve de méchants hommes, ce qui est évident.

(Page 144.) L'auteur apporte la notion des idées simples; j'ai montré ailleurs (voyez la note (D), page 188), que ce qu'il en dit n'est pas juste.

(Page 147.) « La perception est la plus simple idée que « nous recevions par la voie de la réflexion. » — *Remarque.* La perception est elle-même une idée ou un sentiment, et qui s'appelle *perception,* en tant que l'esprit l'aperçoit. La réflexion est une seconde perception qui survient au sujet d'une première perception. Ce n'est donc point par la réflexion que vient l'*idée* directe de la perception.

(Page 200.) « Quand nous dormons, dit-il, et que nos « idées ne se succèdent plus, nous n'avons plus l'idée de la « durée; donc l'idée de la durée vient de la succession de « nos idées. » — *Remarque.* Un homme, pendant son sommeil, ne pense pas qu'il dure; mais à son réveil, il n'en sait pas moins qu'il a duré, sachant que son existence n'a point été interrompue. (Voyez N. 366.) L'auteur veut dire apparemment, qu'après le sommeil nous n'avons point l'idée du temps qui s'est écoulé pendant le sommeil : le temps est la mesure de la durée, et n'est pas la durée même. (N. 368 et suiv.) On sait qu'on a duré, sans savoir combien de temps.

(Page 204.) « Nos pensées se succèdent avec un degré « déterminé de vitesse; en sorte que les mouvements corpo- « rels qui se font plus ou moins vite, ne s'aperçoivent point « dans notre esprit. » — *Remarque.* Ces réflexions sont ingénieuses, mais peu solides. La vraie et simple raison pourquoi nous n'apercevons pas des mouvements trop lents ou trop rapides, c'est que la portée de nos sens est proportionnée à certaine mesure de vitesse dans le mouvement, comme elle l'est à certaine mesure de distance dans l'étendue.

(Page 278.) « La liberté n'appartient pas à la volition ni « à la volonté; mais seulement à la puissance de penser ou « de ne pas penser, de mouvoir ou de ne pas mouvoir. » — *Remarque*. Tout ceci sent le verbiage ou le mystère, et l'opinion de ceux qui ne reconnaissent point de vraie liberté dans l'homme : l'on en doit dire autant des pages suivantes ; sur quoi voyez N. 58 et 114.

(Page 282.) L'auteur s'embarrasse aussi à prouver que *la volonté ne doit pas être appelée libre*, parce que la volonté est une puissance et la liberté une autre puissance ; en sorte que l'une et l'autre, dit-il, n'est qu'une modification, et que la modification ne tombe que sur un agent et non sur une autre modification.— *Remarque*. Tout cela ne renferme guère que des questions de nom. En effet, qu'est-ce qui empêche qu'une modification n'en modifie une autre, c'est-à-dire qu'elle ne soit particularité d'une autre modification? Le mouvement est la modification d'une boule, et la détermination vers l'orient ou l'occident est la modification de ce mouvement de la boule.

(Page 366.) « Les esprits sont capables de mouvement, et « l'âme change de place quand le corps va d'un lieu à l'au- « tre : l'âme ne pouvant agir là où elle n'est point. » — *Remarque*. Un être spirituel n'étant point capable d'une modification corporelle, le mot de *mouvement* ne se dit des esprits que par métaphore, pour exprimer un changement de disposition. De savoir si l'âme *a une place;* question vaine. Elle n'occupe pas un lieu ou espace déterminé, elle serait étendue et corps ; mais elle agit dans un lieu et dans un espace déterminé.

(Page 396.) *Un homme qui aurait totalement perdu la mémoire ne serait plus la même personne, néanmoins ce serait le même homme;* l'identité de l'homme, selon M. Locke, ne consiste que dans une *simple succession de parties unies vitalement au corps organisé*. — *Remarque*. C'est donc que l'homme est le même par l'endroit qu'il n'est plus le même ;

car, qui dit *succession*, dit changement ou cessation d'identité ; et c'est dire que l'homme n'étant capable que d'une identité analogique et improprement dite, l'homme n'est rien que de corporel. Quoi qu'il en soit, un homme qui a perdu tout le souvenir de ce qu'il a fait étant ivre, n'est plus, selon M. Locke, la même personne qu'il était étant ivre ; cependant il est puni pour ce qu'il a fait en cet état : c'est, dit notre auteur, que les lois ne peuvent distinguer absolument quand on a cessé d'être la même personne. Je ne sais comment un aussi grand esprit que M. Locke a pu se résoudre à dire d'aussi grandes bagatelles, dont l'exposition seule est la réfutation, et qu'il traite lui-même d'opinions *bizarres*. Il pouvait, avec autant de vérité, les appeler *opinions* très-pernicieuses, par rapport à tout principe de religion et de morale.

(Page 442.) « La cause de l'obscurité de nos idées se tire « des organes grossiers, etc. » — *Remarque*. M. Locke semble ici ne pas s'accorder avec lui-même, remarquant, vers la fin de cette page, qu'une idée *n'est confuse que par rapport aux mots ;* elle n'est donc pas confuse en elle-même, et sa confusion ne se tire pas des organes ? Il a vu que ce qu'on dit ordinairement sur la confusion des idées est très-confus ; mais il n'y a pas apporté l'éclaircissement convenable.

(Page 458.) « Toutes nos idées simples sont complètes. » — *Remarque*. Toute idée en soi est complète, étant tout à fait dans notre esprit ce qu'elle y est effectivement.

(Page 318.) « Une figure qui termine un espace par trois « lignes est l'essence d'un triangle tant réelle que nomi- « nale. » — *Remarque*. M. Locke avait établi auparavant, que l'essence nominale *était une abstraction de l'esprit attachée à un nom ;* il a établi ailleurs, que *nulle chose ne subsiste réellement qu'en particulier* (page 516, 517 et ailleurs) ; il n'est donc aucune essence qui soit au mêms temps *nominale* et *réelle :* l'essence réelle étant l'état de la chose hors de l'abstraction, et l'essence nominale l'état de la chose considérée dans l'abstraction et par abstraction.

(Page 330.) « On ne peut rien retrancher de l'idée du *blanc* « et du *rouge*, pour faire qu'elles conviennent dans une com- « mune apparence; au lieu que l'idée d'homme et l'idée de « bête conviennent dans l'idée d'animal. » — *Remarque.* L'idée de couleur est aussi commune au *blanc* et au *rouge*, que l'idée d'animal à l'*homme* et à la *bête*. On ne voit pas ce que l'auteur veut dire ici.

(Page 617.) « Les préceptes de la loi naturelle sont clairs, « et ont été rarement mis en question. » — *Remarque.* Cela est très-vrai, si on l'entend des préceptes prescrits par les premiers principes de la loi naturelle; mais cela ne s'accorde pas avec ce qu'a dit l'auteur (page 38), quand il demande où est *cette vérité pratique qui soit universellement reçue?*

(Page 642.) « Tout l'art de la rhétorique, par les appli- « cations figurées des mots, ne sert qu'à insinuer de fausses « idées » — *Remarque.* L'invective est outrée. L'éloquence emploie les mots figurés pour insinuer plus sensiblement les idées qu'elle veut inspirer. C'est abuser de l'éloquence que de l'employer à insinuer des idées fausses; mais l'abus d'un art n'en diminue pas le prix.

(Page 666.) « La convenance ou disconvenance de nos « idées consiste : 1°. dans leur identité; 2°. dans leur rela- « tion; 3°. dans leur connexion; 4°. dans leur coexistence « réelle. » — *Remarque.* M. Locke s'embarrasse ici à force de distinctions inutiles. Toute relation d'idée n'est qu'une identité *spécifique* d'idées; il confond aussi la simple connexion ou ressemblance des idées avec leur coexistence réelle.

(Page 683.) « La connaissance n'est pas toujours claire, « bien que les idées le soient. » — *Remarque.* L'auteur veut dire (autant que je puis deviner) qu'avec des idées claires d'un objet, on ne connaît pas pour cela son existence réelle et subsistante hors de notre esprit; ce qui est vrai; mais la connaissance est claire lorsque les idées sont claires elles-

mêmes; et c'est ce qu'il reconnaît lui-même (page 720), quand il dit que l'*existence* n'est pas une connaissance réelle[1].

Sur la métaphysique du P. Malebranche, dans son livre *de la Recherche de la vérité*. Paris, 1712.

Article premier.

La réputation de cet auteur a été si éclatante dans le monde philosophique, qu'il paraît inutile de marquer en quoi il a été le plus distingué parmi les philosophes. Il n'a été d'abord qu'un pur Cartésien; mais il a donné un jour si brillant à la doctrine de Descartes, que le disciple l'a plus répandue par la vivacité de son imagination et par le charme de ses expressions, que le maître n'avait fait par la suite de ses raisonnements et par l'invention de ses divers systèmes.

Le grand talent du père Malebranche, est de tirer d'une opinion tout ce qu'on peut en imaginer d'imposant pour les conséquences, et d'en montrer tellement les principes de profil, que du côté qu'il les laisse voir, il est impossible de ne s'y pas rendre.

Article II.

Ceux qui ne suivent pas aveuglément ce philosophe, prétendent qu'il ne faut que l'arrêter au premier pas; que c'est la meilleure et la plus courte manière de le réfuter, et de voir clairement ce qu'on doit penser de ses principes. Ils les réduisent particulièrement à cinq ou six, auxquels il faut

[1] Dans ces notes sur Locke, il faut remarquer les excellents arguments par lesquels le P. Buffier renverse les fondements de toute la polémique de Locke contre les principes innés, et réfute cette théorie qui fait consister l'identité dans la mémoire. Ce sont les mêmes arguments qui ont été développés par Reid dans sa polémique contre ces deux grandes erreurs de la philosophie de Locke.

faire attention ; car si on les lui passe une fois, on sera obligé de faire avec lui plus de chemin qu'on n'aurait voulu.

Il montre dans tout leur jour les difficultés de l'opinion qu'il réfute ; et à l'aide du mépris qu'il en inspire, il propose la sienne par l'endroit le plus plausible : puis, sans autre façon, il la suppose comme incontestable, sans voir ou sans faire semblant de voir ce qu'on y peut et ce qu'on y doit opposer. J'en ai parlé plus d'une fois : il suffit de marquer ici les principes les plus généraux de l'auteur, pour renvoyer aux endroits où j'ai tâché de les éclaircir.

(Liv. 1, chap. 10.) *La nature de l'âme consiste dans la pensée actuelle.* — *Remarque.* J'ai montré (N. 443) combien il était peu assuré que notre âme pensât toujours.

(Liv. 3, p. 2, chap. 1.) Il définit les *idées*, des *objets immédiats de l'esprit, qui lui représentent les choses d'une manière si claire, qu'on peut découvrir d'une simple vue, si telles et telles modifications leur appartiennent.* — *Remarque.* J'ai rapporté (N. 452) ce qu'on peut dire d'intelligible sur les idées, et j'ai démêlé ce qu'on doit entendre par l'objet d'une idée.

(Liv. 1, p. 2, chap. 3.) *Les idées sont des êtres plus réels que tout ce que nous voyons dans l'univers.* — *Remarque.* Les idées n'ont qu'une réalité idéale. Le raisonnement du P. Malebranche, pour établir son opinion en ce point, est curieux. Les idées, dit-il, sont intelligibles ; donc elles ne sont pas un néant ; donc elles sont des êtres réels. Je dirai de même : La rondeur, aussi bien que toutes les modifications des esprits ou des corps, sont intelligibles ; donc la rondeur est un être réel [1].

(Liv. 3, p. 2, chap. 4.) *Notre esprit a une infinité de nombres infinis d'idées.* — *Remarque.* Qu'en dit l'expérience ? Si notre esprit avait une infinité d'idées, il connaîtrait une infinité d'objets. Je ne trouve point en moi cette heureuse

[1] Ce passage prouve encore combien le P. Buffier avait nettement entrevu avant Reid le vice de la théorie qui considère les idées comme des êtres réels, et qui les place en qualité d'intermédiaires entre l'esprit qui connaît et l'objet qui est connu.

étendue de connaissances infinies. Prît-on des chimères pour des connaissances, le nombre en serait borné, et non pas infini.

(Liv. 3, p. 2, chap. 7.) *Nous ne pouvons connaître la nature, l'essence, les modifications d'une chose, que par l'idée claire de cette chose.* — *Remarque.* On trouvera (N. 199 et suiv.) sur l'essence des choses, des idées précises; et si l'on veut trouver la réfutation du P. Malebranche par lui-même, elle est (tome II, Éclairc. 11), où il dit que *nous n'avons point d'idée claire ni de la nature ni des modifications de notre âme.* S'il n'en a point d'idée, comment donc a-t-il prononcé *que la nature de l'âme consiste dans sa pensée actuelle?* La contradiction saute aux yeux.

(Liv. 6, chap. 1.) *Les causes secondes sont inefficaces; il y a contradiction que Dieu leur donne aucune puissance, ou les établisse cause de quelque réalité physique.* — *Remarque.* J'ai montré (N. 305) que l'on a parlé d'*agir* et d'*action*, sans en avoir nulle idée précise. D'ailleurs comment l'auteur peut-il assurer qu'une cause seconde, telle que l'âme humaine, n'ait pas la puissance de produire un acte, s'il avoue d'un autre côté qu'il n'a *point d'idée de la nature ni des modifications de l'âme.* Quand il aura su s'accorder avec lui-même, on approfondira plus sérieusement ses idées.

(Liv. 3, p. 2.) *Notre esprit a une idée très-distincte de l'infini.* — *Remarque.* L'équivoque est éclaircie (N. 249 et suiv.).

(Liv. 3, p. 2.) *Nous voyons toutes choses en Dieu.* — *Remarque.* La réflexion la plus naturelle à faire là-dessus, c'est qu'on est aussi embarrassé à concevoir comment nous voyons Dieu et les choses en Dieu, qu'à concevoir comment nous voyons et nous connaissons tous les autres objets. L'expérience nous assure du fait; et le *comment* est incompréhensible (voyez le N. 472).

(L. 3, p. 1.) *La matière consiste dans l'étendue.* — *Remarque.* La discussion de ce point a été faite (N. 484).

NOTES ET ÉCLAIRCISSEMENTS.

NOTE (A), page 21.

Ce que c'est que la *vérité*, et de deux sortes de vérités qu'il faut essentiellement distinguer, dont l'une est la fin de la logique et l'autre ne la regarde point.

Pour peu qu'on y fasse d'attention, on s'apercevra bientôt que ce mot *vérité* est très-équivoque. Il se prend dans l'usage ordinaire de la société civile, pour la bonne foi avec laquelle on dit ce que l'on pense; mais nous cherchons ici une vérité qui soit l'objet des sciences, et non pas une pratique de morale.

Celle-là se définit communément, *une conformité de nos jugements avec ce que sont les choses;* en sorte que ce qu'elles sont en elles-mêmes soit précisément ce que nous en jugeons; sur quoi il faut observer que nous en jugeons, ou par voie de *principe*, ou par voie de *conséquence.*

J'appelle jugement par voie de *principe*, une connaissance qui nous vient immédiatement des objets, sans qu'elle soit tirée d'aucune connaissance antérieure ou précédente. J'appelle jugement par voie de *conséquence*, la connaissance que notre esprit, agissant sur lui-même, tire d'une autre connaissance qui nous est venue par voie de principe.

Ces deux sortes de jugements sont deux sortes de vérités que nous pouvons appeler, l'une, *vérité externe, objective* ou de *principe*, et l'autre, *vérité interne, logique* ou de *conséquence.* La première est particulière à chacune des sciences, selon l'objet où elle se porte; la seconde est le propre et particulier objet de la logique.

Au reste, comme il n'est nulle science qui ne veuille étendre ses connaissances par celles qu'elle tire de ses principes, il n'en est aucune aussi où la logique n'entre et dont elle ne fasse partie : mais il s'y trouve une différence singulière, savoir, que les vérités in-

ternes sont immanquables et évidentes, au lieu que les vérités *externes* sont incertaines et fautives. Nous ne pouvons pas toujours nous assurer que nos connaissances *externes* soient conformes à leurs objets, parce que ces objets sont hors de nos connaissances mêmes et de notre esprit; au lieu que nous pouvons discerner distinctement si une idée ou connaissance est conforme à une autre idée ou connaissance; puisque ces connaissances sont elles-mêmes l'action de notre esprit, par laquelle il juge intimement de lui-même et de ses opérations intimes. C'est ce qui arrive dans les mathématiques, qui ne sont qu'un tissu de vérités internes; où, sans examiner si une vérité externe est conforme à un objet existant hors de notre esprit, on se contente de tirer d'une supposition qu'on s'est mise dans l'esprit, des conséquences qui sont autant de démonstrations. Ainsi l'on démontre que le globe de la terre étant une fois dans l'équilibre pourrait être soutenu sur un point mille et mille fois plus petit que la pointe d'une aiguille; mais sans examiner si cet équilibre existe ou n'existe pas réellement et hors de notre esprit.

La vérité de conséquence étant donc la seule qui appartienne à la logique, nous cesserons d'être surpris comment tant de logiciens ou de géomètres habiles se trouvent quelquefois si peu judicieux; et comment des volumes immenses sont en même temps un tissu et de la meilleure logique et des plus grandes erreurs. C'est que la vérité logique et interne subsiste très-bien sans la vérité objective et externe (N. 89); et qu'il est beaucoup plus commun de réussir dans l'une que de s'assurer de l'autre. Nous en allons donner des exemples.

Exemples remarquables de vérités logiques qui, ne renfermant point de vérité externe, peuvent être autant d'erreurs.

Qu'il soit vrai une fois que la matière n'est autre chose que l'*étendue*, telle que se la figure Descartes; tout ce qui sera étendue sera matière; et dès que j'imaginerai de l'étendue, il faut nécessairement que j'imagine de la matière. D'ailleurs ne pouvant m'abstenir quand j'y pense, d'*imaginer de l'étendue* au-delà même des bornes du monde, il faudra que j'imagine de la matière au-delà de ces bornes; ou, pour parler plus nettement, je ne pourrai imaginer des bornes

au monde. N'y pouvant imaginer des bornes, je ne pourrai penser qu'il soit ou puisse être fini, et que Dieu ait pu le créer fini.

De plus, comme j'imagine encore sans pouvoir m'en abstenir quand j'y pense, qu'avant même la création du monde il y avait de l'étendue, il faudra nécessairement que j'imagine qu'il y avait de la matière avant la création du monde, et je ne pourrai imaginer qu'il n'y ait pas eu toujours de la matière. Ne pouvant imaginer qu'il n'y ait pas eu toujours de l'étendue, je ne pourrai imaginer non plus que la matière ait jamais commencé d'exister, et que Dieu l'ait créée.

Je ne vois point de traité de géométrie qui contienne plus de vérités logiques que toute cette suite de conséquences, à laquelle il ne manque qu'une vérité objective ou de principe pour être essentiellement la vérité même.

Autre exemple d'évidentes vérités logiques : S'il est vrai qu'un esprit, en tant qu'esprit, est incapable de produire aucune impression sur un corps, il ne pourra lui imprimer aucun mouvement. Ne lui pouvant imprimer aucun mouvement, mon âme, qui est un esprit, n'est point ce qui remue ni ma jambe ni mon bras. Mon âme ne les remuant point, quand ils sont remués, c'est par quelque autre principe ; cet autre principe ne saurait être que Dieu. Voilà autant de vérités *internes* qui s'amènent les unes les autres d'elles-mêmes, comme elles en peuvent encore amener plusieurs aussi naturellement, en supposant toujours le même principe. Car l'esprit, en tant qu'esprit, étant incapable de remuer les corps, plus un esprit sera esprit, plus il sera incapable de remuer les corps : de même que la sagesse, en tant que sagesse, étant incapable de tomber dans l'extravagance, plus elle est sagesse et plus elle est incapable de tomber dans l'extravagance. Ainsi donc un esprit infini sera infiniment incapable de remuer les corps. Dieu étant un esprit infini, il sera dans une incapacité infinie de remuer mon corps ; comme mon âme, qui est un esprit infini, sera dans cette incapacité finie. Dieu et mon âme étant dans l'incapacité de donner du mouvement à mon corps, ni mon bras ni ma jambe ne peuvent absolument être remués, puisqu'il n'y a que Dieu et mon âme à qui ce mouvement puisse s'attribuer. Tout ceci est nécessairement tiré de son principe par un tissu de vérités internes. Avec cela néanmoins

mon bras et ma jambe sont remués ; comment donc cela se fait-il ? C'est un point de physique qui ne nous regarde pas maintenant; c'est assez pour nous d'avoir exposé nettement une suite de vérités logiques, auxquelles il pourrait bien manquer une vérité de principe. Car enfin supposé le principe d'où elles sont tirées, il sera très-vrai que le mouvement qui se fait dans mon bras ne saurait se faire, bien qu'il soit très-évident qu'il se fait.

Le livre de l'illustre M. Huyghens sur la pluralité des mondes, est encore un chef-d'œuvre de vérités *internes*. Quoiqu'il ne donne pas son système dans le genre d'évidence, mais seulement de vraisemblance, c'est au moins, selon lui, la plus grande des vraisemblances; et il est certain que dans cet ouvrage les vérités logiques conservent toute la force et la portée de leur principe. Ainsi, dès qu'il est vraisemblable que la matière du corps de la lune et des autres planètes est d'une même nature que celle d'ici-bas, il est vraisemblable que la terre produisant de l'herbe ici-bas, il se trouve aussi de l'herbe dans la lune. D'ailleurs il est encore assez vraisemblable que là où il se trouve de l'herbe il se trouve aussi des animaux pour la manger; là où sont des animaux, vraisemblablement il se trouve aussi des hommes; les hommes ne sont point sans société, sans commerce ; et là où il se fait du commerce, il est encore vraisemblable qu'il s'y trouve des foires ; ce sont là autant de vérités internes et logiques dans le genre de vraisemblance, à quoi l'on peut ajouter, par une logique aussi judicieuse dans le même genre de vraisemblance, qu'une foire ne tient point qu'on y vende des almanacs; d'où l'on peut conclure, par l'excellente logique de M. Huyghens, que vraisemblablement il se fait au royaume de la lune un assez bon commerce d'almanacs.

Quelque étranges que puissent paraître les conséquences de ces auteurs, cependant on ne peut trouver des vérités *internes* mieux soutenues, chacune dans son genre ; et celles dont nous venons de rapporter des exemples peuvent faire toucher au doigt toute la différence qui se trouve entre la *vérité interne* ou de *conséquence*, et la *vérité externe* ou de *principe*. Elles peuvent aussi nous faire connaître comment la logique dans son exercice s'étend à l'infini, servant à toutes les sciences pour tirer des conséquences de leurs principes : au lieu que la logique, dans les règles qu'elle prescrit et qui

la constituent un art particulier, est en elle-même très-bornée. En effet, elle n'aboutit qu'à tirer une connaissance d'une autre connaissance, par la liaison d'une idée avec une autre idée.

La fin de la logique n'étant donc que la vérité de conséquence, et sa fonction se bornant à mettre et à découvrir cette sorte de vérité dans tous les sujets où elle s'applique, il s'ensuit que la logique, tout organe qu'elle est de la vérité, sert quelquefois à établir les plus grandes erreurs Car les vérités de conséquence ayant souvent une erreur pour principe, elles sont elles-mêmes autant d'erreurs, et elles ne sont appelées *vérités* que parce qu'elles tiennent véritablement à leur principe.

NOTE (B), page 40.

Que toutes les sciences sont susceptibles de démonstrations aussi évidentes que celles de la géométrie.

Nous avons observé que la géométrie et les mathématiques, en ce qu'elles ont d'évident et de démontré, n'étaient qu'un tissu de vérités logiques. Je ne connais aucune science au monde où l'on ne puisse rencontrer un tissu de pareilles vérités.

Les vérités logiques ne sont qu'*internes*, c'est-à-dire ne sont que les idées mêmes de notre esprit, en tant que liées entre elles, sans égard à ce qui se passe au dehors, dont l'esprit fait une abstraction.

Toutes les vérités géométriques et mathématiques sont de cette nature. Elles se rencontrent bien avec des vérités *externes*; mais ce n'est point de là qu'elles tirent leur vertu démonstrative; leurs démonstrations subsistant quelquefois sans vérité externe.

Ainsi la géométrie démontre-t-elle qu'un globe mille fois plus grand que la terre peut se soutenir sur un essieu moins gros mille fois qu'une aiguille; mais un globe et une aiguille tels que la géométrie se les figure ici, ne subsistent point dans la réalité. Ce sont de pures abstractions que notre esprit se forme sur des objets qui ne sont pas au dehors et réellement tels qu'il les forme par son abstraction.

Admirons ici la réflexion de quelques-uns de nos grands esprits : *Il n'est de science*, disent-ils, *que dans la géométrie et les mathé-*

matiques. C'est dire nettement : *Il n'est de science que celle* qui peut très-bien subsister sans la réalité des choses, mais par la seule liaison qui se trouve entre des idées abstraites que l'esprit se forme à son gré. On trouvera à son gré de pareilles démonstrations dans toutes les sciences.

La physique démontrera, par exemple, le secret de rendre l'homme immortel. Il ne meurt que par les accidents du dehors, ou par l'épuisement du dedans. Il ne faut donc qu'éviter les accidents du dehors, et réparer au dedans ce qui s'épuise de notre substance par une nourriture qui convienne parfaitement avec notre tempérament et nos dispositions actuelles. Dans cette abstraction, voilà l'homme immortel démonstrativement et mathématiquement; mais c'est *le globe de la terre sur une aiguille*.

La morale démontrera, de son côté, le moyen de conserver dans une paix inaltérable tous les États du monde. La démonstration ne se tirera pas de loin. Tous les hommes se conduisent par leur intérêt; l'intérêt des souverains est de se conserver mutuellement dans l'intelligence; cet intérêt est manifeste par la multiplication qui se fait pendant la paix, et des sujets du souverain et des richesses d'un État. Le moyen d'entretenir cette intelligence est également démontré. Il ne faut qu'assembler tous les députés des souverains dans une ville commune où l'on conviendra d'en passer à la pluralité des suffrages, et où l'on prendra des moyens propres à contraindre le moindre nombre de s'accorder au plus grand nombre, *c'est le globe sur l'aiguille*.

La grammaire, ou la science de l'orthographe selon les principes de M. l'abbé de Dangeau, aura aussi ses démonstrations. L'orthographe est l'image des sons de la parole; le nombre des caractères doit donc être égal au nombre des sons de la parole; il ne faut donc pas marquer sur le papier les lettres que la voix ne prononce point, il faut donc supprimer dans l'orthographe les lettres doubles de la langue française qui ne s'y font point entendre. Prenez toutes ces vérités par leur abstraction, et sans les circonstances dont elles sont accompagnées dans la réalité des choses, ce sont là autant de démonstrations équivalentes aux géométriques.

Mais les unes et les autres, pour exister dans la pratique, supposent certains faits. Si donc l'expérience s'accorde avec nos idées,

et la vérité externe avec la vérité interne, les démonstrations nous guideront aussi sûrement dans toutes les sciences, par rapport à leur objet particulier, que les démonstrations de géométrie, par rapport aux démonstrations sur l'étendue.

Il n'est point de globe parfait qui se soutienne sur la pointe d'une aiguille, et la vérité géométrique ne subsiste point au dehors, comme elle est dans la précision que forme notre esprit à ce sujet. Cette précision ne laisse pas d'être d'usage même au dehors, en montrant que pour faire soutenir un globe sur un axe le plus menu, il faut travailler à faire le globe le plus rond, le plus égal de toutes parts, et le plus parfait qui puisse être fabriqué par l'industrie humaine.

Il n'est point aussi, dans la nature, aucune sorte de nourriture si conforme à notre tempérament et à nos dispositions actuelles, qu'elle répare exactement tout ce qui dépérit de notre substance ; mais plus la nourriture dont nous usons approche de ce caractère, plus aussi (toutes choses demeurant égales d'ailleurs), plus, dis-je, notre vie se prolonge.

En un mot, qu'on me garantisse des faits, et je garantis, dans toutes les sciences, des démonstrations géométriques, ou équivalentes en évidence aux géométriques; pourquoi ? parce que toutes les sciences ont leur objet, et tous les objets fournissent matière à des idées abstraites qui peuvent se lier les unes avec les autres; c'est ce qui fait la nature des vérités logiques et le seul caractère des démonstrations géométriques.

NOTE (C), page 105.

Du système de Spinosa et de l'abus des abstractions.

Spinosa suppose une *même* substance dans tous les êtres, parce qu'ils ont quelque chose de *commun*, savoir d'exister. Mais en lui répondant que ce qu'il prend pour le *même* et le *commun*, n'est que le *semblable*, et qu'il prend l'identité de *ressemblance* pour l'identité de *substance*, son système au même temps se trouve réduit en fumée. Au reste, j'ai peur que la facilité de prendre ainsi des abstractions pour des réalités, ne soit un abus familier même à

l'ancienne et à la nouvelle philosophie. Les Aristotéliciens y avaient donné; Descartes s'en est moqué; n'y est-il point tombé de son côté avec ses sectateurs? L'étendue est une particularité, circonstance ou modification du corps, qui n'en est séparable que par abstraction : il a plu à Descartes de prendre l'abstraction pour la réalité et l'étendue pour la substance même du corps étendu. Il ne tient pas à l'exemple qu'il nous donne, que nous ne prenions de même le mouvement pour substance, et l'impénétrabilité encore pour substance, et mille autres abstractions semblables pour autant de substances qui seront autant de chimères

NOTE (D), page 188.

De quel principe vient la clarté des idées.

M. Locke semble attribuer la *clarté* de nos idées à leur *simplicité*. Mais pour vérifier cette opinion il faudrait examiner davantage ce qu'on entend et ce qu'on doit entendre par *idée simple*. M. Locke dit que c'est *une idée destituée de toute composition, qui par conséquent ne produit dans l'âme qu'une conception entièrement uniforme, et qui ne saurait être distinguée en différentes idées*. Or, supposé cette définition, les idées claires et distinctes ne seront pas toujours *simples*.

Les idées que nous avons de *plaisir*, de *douleur*, de *désir*, d'*intelligence*, de *volonté*, ou bien de la *lumière*, de la *froideur*, de la *dureté*, sont si claires, qu'il est impossible de s'y méprendre, car jamais l'esprit ne confondra le plaisir avec la douleur, le désir avec la crainte, l'espérance avec le désespoir. Ces idées, que M. Locke marque lui-même pour des idées simples, ne sont pas pour cela *destituées de toute composition*, et peuvent être distinguées en différentes idées. De savoir si elles ne produisent dans l'âme qu'une *conception entièrement uniforme*, c'est sur quoi je n'ai rien à dire, ne concevant pas moi-même assez distinctement ce qu'il entend par *idée uniforme*.

L'idée de *crainte*, par exemple, est des plus claires et des plus distinctes, comme tout le monde en conviendra avec M. Locke; mais est-elle pour cela destituée de toute composition, et ne peut-

elle pas être distinguée en différentes idées? Qu'est-ce que la crainte? c'est l'*aversion d'un mal qu'on est actuellement en danger de subir*. Cette idée de crainte n'est-elle pas composée des idées : 1°. de *mal*, 2°. d'*aversion*, 3°. de *danger*, et 4°. de *danger actuel*. Si je ne me trompe, voilà l'idée de crainte, composée au moins de trois ou quatre idées, dans lesquelles on la peut distinguer.

De même encore l'idée d'*inclination* ou d'*aversion*, qui sont les plus simples sentiments de l'âme, sont pourtant encore composées, l'une, des idées de *mouvement de l'âme vers un bien présent*, et l'autre, des idées de *mouvement de l'âme vers un mal présent* ou *regardé comme présent*. Il n'est donc pas vrai que nos idées les plus claires et les plus distinctes soient destituées de toute composition, et qu'elles ne puissent être distinguées en différentes idées. Je ne trouve de cette dernière espèce que l'idée de l'*être*, ou l'idée de *modification* en général; puisque hormis celles-là il n'en est point qui ne soit composée d'autres idées.

Peut-être M. Locke a-t-il entendu par *idées simples*, celles qui sont si claires par elles-mêmes, que les autres dont elles sont composées ne sont pas plus claires. Alors, comme je ne prétends jamais faire la guerre aux mots, je conviendrai avec lui que toutes les idées *claires* sont *simples*, bien qu'elles puissent être composées d'autres idées; mais il faudra aussi qu'il convienne avec moi, qu'il a parlé un langage inconnu à tous les philosophes, sans qu'il en fût besoin; et qu'il en aurait dû avertir les lecteurs, pour ne les pas surprendre.

Quoi qu'il en soit, je suis persuadé que la clarté de nos idées ne vient pas précisément de leur simplicité, mais du sentiment intime que nous en avons. Telle est la nature de notre âme, que tous les mouvements et toutes les impressions qu'elle éprouve dans elle-même, sont des sentiments qu'elle distingue toujours très-bien et dont elle a une idée très-claire.

ÉCLAIRCISSEMENTS

SUR

LE TRAITÉ DES PREMIÈRES VÉRITÉS,

EN RÉPONSE

AUX CRITIQUES QUI EN ONT ÉTÉ FAITES.

I.

Je ne puis (a dit un critique), *avec le sens commun, admettre des jugements sans principe antérieur ; les idées même innées, s'il y en avait, ne pourraient annoncer aucune vérité sans être la conséquence d'un principe.* Si l'on comprend bien la difficulté qu'on propose ici, elle sera à elle-même sa propre résolution. Car admettant pour tous les jugements un principe antérieur, ce principe antérieur est lui-même un jugement, ou il ne l'est pas. S'il ne l'est pas, on n'en pourrait tirer jamais de conséquence, puisque toute conséquence est un jugement ou une proposition déduite de quelque autre jugement ou proposition. Si donc le principe antérieur est lui-même un jugement, il faut bien qu'il soit admis par le sens commun. Le critique voudrait-il admettre un principe indépendamment du sens commun ? Or ce principe antérieur, admis par le sens commun, est justement ce que j'appelle une des premières vérités dont je fais la recherche dans mon ouvrage.

Le critique voudrait réprouver une des propositions que je cite pour exemple des premières vérités. La voici : *Ce que disent et pensent tous les hommes en tous les temps et en tous les lieux du monde, est vrai.* Cette proposition, dit-il, est une conséquence du principe antérieur qui est celui-ci : *que tous les hommes ne sont point d'accord à me tromper.*

Je demande encore au critique : Ce principe antérieur est-il une première vérité, ou ne l'est-il pas ? S'il dit : *Non*, ce n'est donc pas

la chose dont il est ici question, puisque nous ne parlons que des principes qui sont des *premières vérités?* S'il dit : *Oui*, son objection retombe encore plus contre lui, puisqu'alors voilà un principe qui n'a point de principe ultérieur, et qui manifestement est admis par le sens commun ; c'est ce que j'appelle une première vérité ; de sorte qu'au pis aller, il n'y aurait qu'à substituer ses termes aux miens, et au lieu de mettre : *Ce que pensent tous les hommes est vrai*, on dirait : *Tous les hommes ne sont point d'accord à me tromper*. Je lui donne à choisir ; qu'il prenne à son gré ; l'un ou l'autre est également la sorte de première vérité que je veux établir. Car il est indifférent que la première se tire de la seconde, ou la seconde de la première : pourvu que l'une et l'autre se renferment réciproquement, elles peuvent indifféremment se servir mutuellement ou de conséquence ou de principe ; comme je l'ai exposé, parlant des *propriétés* et de *l'essence* des choses. D'ailleurs il paraît que si les hommes ne sont point tous d'accord à me tromper, cela vient de ce qu'ils pensent vrai, dans le point où ils pensent tous la même chose.

La critique fait bien du discours au sujet de cette proposition : *Il y a quelque chose dans nous que j'appelle intelligence, et quelque chose qui n'est point cette intelligence et qu'on appelle corps ; en sorte que l'une a des propriétés différentes de l'autre*. Il veut montrer que cette proposition est la conséquence la plus compliquée, bien loin d'être une première vérité. Pour aller le droit chemin, il n'avait qu'à montrer simplement de deux choses l'une, ou que la proposition dont il s'agit n'est pas *une vérité*, ou qu'étant une vérité elle n'est pas *première vérité ;* c'est ce qu'il n'a pu faire. En effet, pour montrer que ceci n'est pas une vérité : *Il y a quelque chose dans moi que j'appelle intelligence, et quelque chose qui n'est point cette intelligence*, il faudrait que je pusse douter de mes sentiments les plus intimes. Car ne suis-je pas intimement persuadé qu'il est quelque chose en moi que j'appelle ma *pensée*, et quelque chose dans moi que j'appelle *mon pied* ou *ma main ;* et d'ailleurs, que ma pensée actuelle n'est ni ma main ni mon pied? Or ma pensée est ce que j'appelle *intelligence*, et mon pied ou ma main est ce que j'appelle *corps ;* c'est donc une vérité et même un sentiment intime, qu'il est en moi quelque chose que j'appelle *intelligence*, et quelque chose qui n'est point cette *intelligence*. Je conçois avec la

même évidence et comme par la même vue, que l'une a des propriétés différentes de l'autre. En effet, la pensée a pour propriété d'être *certaine* ou *incertaine, agréable* ou *désagréable, claire* ou *obscure*; sans avoir la propriété d'être *menue* ou *grosse, blanche* ou *rouge*; au lieu que mon pied, et tout ce qui est de mon corps comme lui, a pour propriété d'être gros ou menu, long ou large, blanc ou rouge; sans avoir la propriété d'être certain ou incertain, clair ou obscur, etc. D'ailleurs si cette proposition est vraie, *il y a dans moi quelque chose qui n'est point intelligence*, ou *l'intelligence n'est pas le corps*, ou *une pensée ne se mesure ni au poids ni à l'aune* (car l'une de ces propositions revient à l'autre); si, dis-je, cette proposition est vraie, elle est *première vérité*, car elle n'a point de vérité antérieure dont elle soit la conclusion. Quoi qu'il en soit, si certaines gens nient les premières notions communes, on ne peut avoir de démonstration contre eux; on ne peut leur opposer que le sens ou le sentiment commun. A l'égard de ceux qui ne s'y rendraient pas, je n'ai point d'autre tribunal où les citer; et s'ils refusent de reconnaître cette juridiction, je me console de perdre mon procès contre eux.

II.

Le fond de la question et le but essentiel de mon traité est de montrer *qu'il est des vérités ou des jugements vrais, qui, pour être admis, n'ont pas besoin d'être prouvés par des jugements antérieurs.* Le critique opposait à cela, qu'il ne pouvait pas *admettre de jugement sans principe antérieur*; sur quoi je lui avais répondu, *qu'il fallait nécessairement admettre quelque jugement qui n'eût pas besoin d'un principe antérieur*; qu'autrement il faudrait admettre des jugements qui ne seraient jamais prouvés, puisque (selon lui) chacun supposant un principe toujours antérieur, la preuve irait à l'infini et ne finirait point. Je m'étonnai qu'il n'entrât pas dans une chose si évidente, et que sans y faire plus d'attention, il insistât à dire que le *sens commun n'est pas suffisant pour découvrir les premières vérités, mais qu'il faut y ajouter souvent les réflexions d'un philosophe, dont les propositions soient si claires, qu'elles soumettent notre raison.*

Comme je tâchai d'entrer dans la pensée du critique, mieux qu'il

n'était entré dans la mienne, je conçus ou j'entrevis qu'il voulait dire, que *le sens commun ordinaire, tel qu'il est généralement dans tous les hommes quand ils n'extravaguent point*, ne suffit pas pour découvrir toutes les premières vérités. Si telle est sa pensée, comme la suite de son discours le fait juger, c'est donc qu'alors il aura pris le change, ou aura voulu me le donner. Car ce qu'il suppose que j'ai avancé, n'est point ce que j'ai voulu dire, ni ce que j'ai dit en effet : mais puisqu'il a paru s'y méprendre, d'autres que lui pourraient le faire; et il est bon de prévenir leur inattention sur un point d'ailleurs important.

Toutes sortes de premières vérités ne sont pas également à la portée de tous ceux qui ont du sens commun; ce n'est pas ma pensée : 1°. j'ai dit au contraire (N. 35) en termes exprès, après avoir donné quelques exemples de *premières vérités*, qu'elles ne doivent pas *être également et avec la même facilité admises par tout le monde*. 2°. Je n'ai mis au rang de celles qui étaient reçues généralement et en toutes sortes de conjonctures, que celles qui emportent le sentiment du peuple même le plus grossier, comme le sentiment de l'existence des corps et de quelques êtres différents de notre être particulier. 3°. J'ai employé cent pages au moins à montrer en détail, pourquoi certaines *premières vérités* étaient méconnues de plusieurs qui n'étaient pas à portée de les démêler faute de connaissances dont ils n'avaient pas l'expérience ou l'usage. 4°. J'ai observé en particulier comment des premières vérités subsistaient évidemment avec des erreurs populaires fort répandues (N. 79), parce qu'elles étaient démenties par le sentiment commun le plus pur de la nature raisonnable, qui est celui de la réflexion. 5°. J'ai fait sentir qu'il y avait naturellement en nous une nécessité de juger (en quoi je fais consister l'évidence), laquelle ne nous permet pas de suspendre notre jugement, même en des choses où, par la pointe de l'esprit et à force de réflexions alambiquées, on prétendrait le suspendre ou le contrarier; comme lorsque nous nous figurons une sorte de possibilité dans les choses que nous sommes nécessités de juger impossibles : par exemple, *qu'une horloge qui montre régulièrement les heures ait été formée par un pur effet du hasard*; car avec cette prétendue possibilité qu'on croit apercevoir par un raisonnement poussé à l'excès il m'est cependant impossible

à moi, dis-je, et à tout homme sensé, de juger et de croire qu'une horloge qui montre régulièrement les heures, ne soit pas l'ouvrage de quelque intelligence.

Supposé ces principes, qu'il a fallu remettre aux yeux du critique, revenons à sa difficulté. J'ai mis pour *première vérité*, qu'il *est quelque chose dans nous qui s'appelle intelligence, et quelque chose qui n'est point intelligence; et que la première a des propriétés différentes de ce qui s'appelle corps*. Quand cette proposition ne serait pas également admise de tous, ni à la portée de tous, ni même exempte de quelque difficulté, elle n'en serait pas moins *une vérité admise par le sens commun;* il suffit, afin que le sens commun l'admette, qu'étant regardée de près par des esprits à portée de discerner ce que nous appelons *esprit* et *corps,* ou *intelligence* et *matière;* il suffit, dis-je, que tout homme sensé, capable de discernement quand il y apportera l'attention convenable, se trouve déterminé à juger que les propriétés de ce que nous appelons *esprit* sont différentes de ce que nous appelons *corps*, et réciproquement. Ainsi, dis-je, il ne peut sérieusement et sensément juger qu'un esprit ou une intelligence ait la propriété de pouvoir être coloré ou pesant, long d'un pied ou large d'un pouce.

Ce que voudrait opposer le critique, n'entame point cette vérité. Il dit : 1°. *que le sens commun a souvent admis des choses sans les entendre, et qu'il les a rejetées dans la suite, quand il a été redressé.* Mais un sens commun qui est capable d'être redressé et d'admettre des choses *sans les entendre,* n'est plus un sens commun ; du moins n'est-ce pas celui que j'ai admis : ce faux sens commun est précisément ce que j'ai appelé des *erreurs populaires* opposées au sens commun. Le critique peut lire mon Traité, j'y répète la chose à diverses fois, surtout dans les chapitres IX et X de la première partie, pour montrer *comment le sens commun ne se trouve pas dans tous les hommes*; et en particulier, comment des erreurs populaires répandues dans une grande partie du genre humain, sont très-différentes de ce qu'est en effet et de ce que j'appelle le *sens commun.*

Il objecte : 2°. que le sens commun peut s'accoutumer à cette idée, *qu'une parcelle de matière, à force de modifications différentes, peut devenir notre pensée*. Je réponds : 1°. que quand la chose se fait comme il l'a dit, elle ne ferait encore rien contre cette vérité,

que l'*intelligence demeurant intelligence, a des propriétés différentes du corps ;* de même qu'une parcelle de matière qui est actuellement *plomb*, pourrait peut-être, à force de modifications, devenir *or ;* sans que le *plomb* ait pour cela les propriétés de l'*or*.

D'ailleurs que prétend le critique, quand il avance qu'on peut s'accoutumer à cette idée : *Une parcelle de matière, à force de modifications, peut devenir une pensée ?* L'erreur peut s'accoutumer à toute sorte de verbiage ; mais le sens commun s'y accoutume-t-il ? Non ; et suivant la raison qui est son guide, voici comme il pensera sur le point en question, pour dissiper la confusion de l'erreur. Je suppose une modification de parcelles de matière qui fasse cette pensée : *Deux et deux font quatre ;* une modification formellement opposée sera donc une pensée toute contraire et contradictoire, comme celle-ci : *Deux et deux ne font pas quatre ;* quel sens y a-t-il en tout cela ? Voilà où se terminent les raisonnements à perte de vue de quelques-uns, vrais avortons de métaphysique.

Touchant l'exemple, qu'apporte le critique, des Indiens qui supposent l'âme corporelle (quand cela serait aussi vrai qu'il le pense), que prouve-t-il, sinon qu'il est des peuples pleins d'idées confuses et erronées ? Ce n'est pas une grande découverte ; il n'est pas besoin de la chercher aux Indes : le peuple dans tout l'univers, et même en Europe, n'attribue-t-il pas souvent, par une idée également confuse, le sentiment de chaleur ou de couleur, au feu qui produit ce sentiment en nous ? Cela empêche-t-il qu'il ne soit vrai que le feu matériel est incapable de sentiment ? Les idées ou erreurs populaires des Indiens n'empêcheraient donc pas que ce ne soit une vérité que celle-ci : *Ce que nous appelons intelligence a des propriétés différentes de ce que nous appelons corps.* Que si c'est une vérité, il est incontestable que c'est une première vérite, puisqu'on *ne saurait ni la prouver ni la combattre par une proposition qui soit plus claire et plus immédiate à l'esprit et au sens commun.*

Je dis *plus claire et plus immédiate à l'esprit* de ceux qui seront à portée de la concevoir dans tout ce qu'elle est ; car il se peut trouver des particuliers qui, par certaines préventions, ou faute de certaines réflexions, auront besoin qu'on la leur prouve par des raisons proportionnées à leur capacité ; parce qu'alors et par rapport à eux, ce ne sera pas là une première vérité : toutes sortes de

premières vérités, ainsi que je l'ai dit, n'étant pas également à la portée de toutes sortes d'esprits. La difficulté vient donc uniquement faute d'attention à la suite de mon livre, et à ce que je dis formellement à diverses fois. Le critique aura cru que les premières vérités dont je parle, admises par le sens commun, devaient toutes être à la portée de tous les esprits, même des plus grossiers, dès là qu'ils ne manquent pas de sens commun dans l'usage ordinaire de la vie; et c'est ce qui ne convient qu'aux premières vérités du suprême genre d'évidence.

Touchant celles des premières vérités qui pour être découvertes *auraient besoin des réflexions d'un philosophe particulier*, ce que le critique en dit, loin de contrarier le principe fondamental de mon ouvrage, ne fait que l'établir mieux : car alors, selon ce qu'il dit lui-même, *les réflexions de ce philosophe formeront des propositions si évidentes, qu'elles soumettront notre raison*. Or la raison soumise *universellement* est le *sens commun* dont je parle; mais s'il n'y avait que la raison de quelques particuliers qui fût soumise, tandis que la raison d'un bien plus grand nombre d'autres, qui seraient également à portée de juger de la chose, ne serait pas soumise, et se trouverait même opposée aux réflexions du philosophe; alors ces réflexions n'étant plus adoptées que par la raison particulière de quelques-uns, et non par la raison commune et la plus universellement répandue dans le genre humain, je ne l'admettrais plus comme première vérité. En effet, selon ma définition, les premières vérités ne peuvent être attaquées que par des propositions qui aient autant ou plus de clarté qu'elles n'en ont elles-mêmes : or une proposition qui serait claire à la plus grande partie du genre humain, a certainement plus de clarté qu'une proposition contraire.

III.

J'ai dit (N. 6, 69 et 71) : *C'est donc le sentiment de la nature que nous devons reconnaître pour la source de toute vérité de principe.* Sur cela on me demande : *Est-il évidemment vrai que les choses sont telles que la disposition et le sentiment de la nature nous les fait connaître, et sommes-nous sûrs que cette règle est infaillible?* Je crois avoir dit sur ce point, en divers endroits de mon livre, ce qui suffit. S'il était besoin d'en rappeler les traits, je le ferais en deux

mots. Si le sentiment de la nature raisonnable n'est pas une règle de vérité, nous n'en avons donc aucune : nous voilà retombés dans un plein *scepticisme* et dans un *fanatisme véritable*, à ne pouvoir être certains de rien ; à douter avec raison s'il est d'autres êtres que moi ; bien plus, à douter si j'existe moi-même. Si vous me dites que j'ai une *évidence, une perception intime* de cette dernière proposition, je vous demanderai d'où vous savez qu'une *évidence et une perception intime* sont une règle infaillible ? Pourrez-vous me répondre sensément, sinon en disant : *Tel est le sentiment et la disposition de la nature raisonnable;* il faut n'être plus homme, n'avoir plus de raison et de sentiment, pour n'en pas convenir ? Voilà aussi ce que je dis en général être la règle infaillible de vérité, tirée du sentiment de la nature.

On m'a reproché que j'attribuais aux philosophes des idées fausses et des notions défectueuses qu'ils n'admettent pas. Je ne les attribue qu'à certains philosophes, et qui ne laissent pas d'être en grand nombre ; je les ai connus, et quelques-uns m'ont avoué qu'ils avaient eu sur divers points des idées qu'ils n'avaient jamais bien démêlées, et dont je dissipe la confusion. Je ne doute pas que des philosophes qui pensent, non d'après les autres, mais plus que les autres, n'aient pu faire et n'aient fait les mêmes réflexions que moi.

Plusieurs d'entre eux m'ont encore marqué de la répugnance à convenir de ce que je dis, que toutes les premières vérités étant d'une évidence plus ou moins vive, ne laissent pas d'être également évidentes. Je n'ai pas employé ici le terme *également évidentes*, cela ferait une équivoque, mais celui de *véritablement évidentes*. En ce sens, le mot *également* ne signifierait qu'une égalité dans la réalité de l'évidence, et non dans les degrés ou la manière de l'évidence. Le soleil et un simple flambeau ont également une véritable lumière ; ils n'ont pas pour cela une égale lumière. Touchant la réalité de l'évidence, comme je la fais consister dans la nécessité que nous éprouvons de former certains jugements, cette nécessité peut venir d'une force plus ou moins grande qui nous entraîne, quoique l'une et l'autre d'ailleurs nous entraînent par nécessité.

FIN DU TRAITÉ DES PREMIÈRES VÉRITÉS.



ADDITIONS

AU

TRAITÉ DES PREMIÈRES VÉRITÉS

CONTENANT

LES ÉLÉMENTS DE MÉTAPHYSIQUE

ET

L'EXAMEN DES PRÉJUGÉS VULGAIRES, ETC.

ADDITIONS

AU

TRAITÉ DES PREMIÈRES VÉRITÉS

CONTENANT

LES ÉLÉMENTS DE MÉTAPHYSIQUE

ET

L'EXAMEN DES PRÉJUGÉS VULGAIRES, ETC.

ÉLÉMENTS
DE MÉTAPHYSIQUE
A LA PORTÉE
DE TOUT LE MONDE,

POUR ACCOUTUMER L'ESPRIT A FORMER DES IDÉES JUSTES ET PRÉCISES.

PREMIER ENTRETIEN.

Dans une conversation où l'on parlait de choses qui ont fait des disputes poussées fort loin, Eugène avança qu'on n'entendait point ces matières, et que c'étaient autant de subtilités métaphysiques qui n'avaient rien de solide ni de judicieux. Téandre, qui s'est beaucoup occupé à la métaphysique, sembla piqué de ce discours, s'imaginant peut-être qu'on le lui adressait indirectement; sur quoi il demanda à Eugène s'il était bien persuadé que la métaphysique dût se confondre avec de vaines subtilités, ou qu'elle fût incompatible avec des choses judicieuses et solides.

C'est un sujet, répondit Eugène, que je ne me suis pas soucié d'approfondir, et qui, à dire vrai, n'en vaut pas trop la peine; mais, en général, ce qui est si subtil ne me paraît guère solide, et rien n'est si subtil que la métaphysique.

Je reconnais, répliqua Téandre, le caractère de beaucoup de personnes qui n'aiment point les discussions. Quelque examen que demandassent des disputes qui surviennent dans le monde, c'est plus tôt fait de prendre parti chacun selon

ses vues, ou de blâmer également les deux partis, se contentant de prononcer que ce sont des subtilités métaphysiques qui ne valent pas la peine de la discussion.

Peut-être voulez-vous railler, dit Eugène, mais pour moi je vous avouerai sérieusement que je suis un peu prévenu contre la métaphysique et contre les disputes qu'elle cause. Je ne m'en étonne pas, reprit Téandre, puisque vous avouez que vous ne daignez pas approfondir ce qui en est; souffrez donc que je réclame ici pour elle, en vous priant, ou de ne la condamner pas, ou, avant que de le faire, de vouloir bien la connaître. Il s'agit en ce point de son intérêt et du vôtre; du sien, parce qu'elle perdra toujours à être privée de l'estime d'un homme d'esprit comme vous; et du vôtre, parce qu'il ne serait pas assez digne de vous de juger sans connaissance de cause.

Eugène prenant la chose, de son côté, avec gaîté et politesse : Ne pourrais-je pas, dit-il, juger comme les tribunaux font quelquefois, par *une fin de non-recevoir?* de sorte que, sans connaître une cause, ils la font perdre, et néanmoins sans injustice : les préjugés légitimes contre une opinion dispensent ainsi de l'examiner. Il ne s'agira plus, reprit Téandre, que d'établir l'équité de vos préjugés. Je vous entends, interrompit Eugène, et pour satisfaire au soupçon que vous avez, je vous dirai que tous les sujets que j'ai vu traiter par les plus célèbres métaphysiciens m'ont paru tourner en fumée et devenir à rien, témoin la fameuse dispute entre M. Arnaud et le P. Malebranche au sujet des causes occasionnelles; ils en vinrent à un point si sublime qu'on ne les entendait plus, et où il ne paraît pas qu'ils s'entendissent eux-mêmes.

C'est-à-dire, interrompit Téandre, que vous vous en prenez à la métaphysique du défaut des métaphysiciens : cela me rappelle le mot de M. le duc de Larochefoucault : *Tout est plein de dévots qui dégoûtent de la dévotion, et d'amis qui dégoûtent de l'amitié; ce n'est la faute ni de l'amitié ni de la dévo-*

tion. Disons-en de même ici : est-ce la faute de la métaphysique si on vient à la pousser trop loin ou à l'appliquer mal? Les meilleures choses sont celles dont on fait un plus grand abus ; la raison même sert quelquefois à soutenir les partis les moins raisonnables, par l'usage artificieux qu'on fait de ses lumières. On en peut faire autant de la métaphysique sans qu'elle en soit moins estimable, puisque, selon ma pensée, la métaphysique n'est que la raison dans sa plus grande perfection.

S'il en était ainsi, dit Eugène, j'aurais beaucoup à rabattre de mes préjugés ; mais comme j'y suis demeuré, les croyant bien fondés, je les quitterais sans peine si vous me faisiez voir qu'ils ne le sont pas; je vous en prierais même, si une matière aussi sèche pouvait convenir à une conversation qui, par le seul mot de métaphysique, aura déjà ennuyé la compagnie. Ceux qui étaient présents interrompirent Eugène pour l'assurer qu'on aurait un extrême plaisir à lui voir continuer son entretien avec Téandre; que ce qu'ils avaient dit jusqu'alors n'avait rien de l'air rebutant qui semble faire l'apanage de la métaphysique, et qu'on serait même curieux de voir comment des choses qui passent pour être si épineuses et si frivoles pourraient faire le sujet d'une conversation amusante et raisonnable.

J'accepte avec joie, dit Eugène, la condescendance que veut bien avoir la compagnie, et je demanderais volontiers à Téandre de quelle manière il entend que la métaphysique soit la perfection de la raison. Est-il possible que jusqu'ici nous eussions tous été si jaloux de la raison, et que nous l'eussions été si peu de la métaphysique? On est quelquefois jaloux sans qu'on le sache, dit Téandre en riant, et d'ailleurs on a des talents dont soi-même on ne s'aperçoit pas; témoin celui qui savait faire de la prose depuis qu'il était au monde, sans qu'il s'en fût jamais douté. Bien que la comparaison ait quelque chose de plaisant, elle n'en est pas moins juste, et quiconque sait penser avec toute la précision

et l'exactitude dont la raison humaine est capable, n'eût-il jamais cru être métaphysicien, n'a pas laissé que de l'être en effet.

Serait-il possible, demanda Eugène, que tout le monde regardât comme une connaissance si abstraite celle qui serait d'un usage si plausible et si fort à la portée de tout le monde? La métaphysique, dit Téandre, est à la portée de tout le monde, mais ce n'est pas comme tout le monde l'entend; car il est vrai que tous ne peuvent pas penser de toutes choses avec la plus exacte précision, mais tous pensent sur certains articles en excellents métaphysiciens, ce qui vient de la connaissance et de l'usage des sujets avec lesquels ils se sont le plus familiarisés. Ainsi un praticien pense et juge assez grossièrement de ce qui regarde la littérature, mais il exerce merveilleusement la métaphysique sur la pratique du palais et de la procédure, parce qu'il en a les idées les plus distinctes et les plus précises.

Si vous métamorphosez ainsi, dit Eugène, un praticien en métaphysicien, je m'imagine que vous en ferez bientôt autant du commerçant, du financier et, à plus forte raison, du négociateur et du politique. Dites-le sans façon, interrompit Téandre, j'en ferai autant de tous les hommes qui sont versés exactement dans quelque connaissance que ce puisse être; par exemple, de l'habile musicien dans la musique, du peintre excellent dans la peinture; et, si vous le voulez encore, je ne trouverais pas moins de métaphysique en certains artisans, ou dans les paysans, que nous regardons quelquefois comme les plus rustiques; du moins rencontre-t-on en ceux-ci, quand il s'agit de la discussion de leurs intérêts, une sagacité qui leur découvre mille faces différentes d'une même chose, ce qui fait le plus essentiel et le plus subtil exercice de la métaphysique.

Mais, dit Eugène, si tous les hommes se trouvent ainsi naturellement métaphysiciens chacun dans leur métier, la métaphysique n'est donc rien de particulier, et c'est en vain

que ses partisans lui donnent un si grand relief en l'appelant *la science par excellence, le principe et le fondement des sciences,* en un mot, *la science universelle?* S'il est vrai, répondit Téandre, qu'elle entre dans tout, et que d'ailleurs elle soit une science véritable, ce ne sera pas lui attribuer une fausse prérogative que de l'appeler *science universelle.* Si d'ailleurs elle apprend, comme je l'ai dit d'abord, à penser de tout avec l'exactitude et la précision la plus grande dont soit capable l'esprit et la raison de l'homme, on ne se trompera pas de la regarder comme la *science par excellence,* le *principe et le fondement des sciences,* puisque ce qui est de plus noble et de plus fondamental dans toutes les sciences est d'avoir des connaissances exactes et précises de l'objet où elles s'attachent.

Je n'ai pas tout à fait exprimé, reprit Eugène, ce que j'avais dans l'esprit. Je demande pourquoi, chacun étant naturellement métaphysicien dans les choses où il est très-versé, on regarde comme une science particulière ce qui est un exercice commun et naturel à tous? N'est-il pas commun et naturel à tous, répondit Téandre, de raisonner et de parler, de chanter ou de marcher? Cependant on fait sur chacun de ces exercices des études particulières qu'on appelle : *logique,* pour raisonner juste; *rhétorique,* pour bien parler; *musique,* pour chanter avec agrément; *danse,* pour marcher avec plus de grâce et de fermeté; chacune de ces facultés suppose des facultés communes à tous les hommes; mais elle se propose en même temps de les perfectionner. Au reste, la nature peut avoir été si favorable à un particulier, que, sans le secours de la logique ou de la rhétorique, de la musique ou de l'art de la danse, il raisonnera ou il parlera, il chantera ou il dansera mieux que quelques-uns de ceux qui s'en sont fait une étude; mais s'il l'avait faite comme eux, il se trouverait lui-même encore plus parfait en chacune de ces facultés, comme les autres le seraient beaucoup moins s'ils s'y étaient moins exercés. Il en est ainsi de

la métaphysique; il est commun à tous de pouvoir penser des choses avec une précision exacte; et quelques-uns, soit par un talent naturel, soit par l'usage de certains objets plus spirituels, peuvent penser là-dessus avec plus de justesse et de discernement que d'autres qui seraient métaphysiciens de profession; mais cela n'empêche pas que les premiers n'eussent encore une plus grande disposition à penser avec justesse, s'ils s'étaient fait une étude de la métaphysique. Ainsi cette science a pour objet propre et particulier *de faire une analyse si exacte des objets de l'esprit, que l'on pense sur toutes choses avec la plus grande exactitude et la plus grande précision qui se puisse.*

Il me semble, dit Eugène, que j'ai vu apporter de la métaphysique des définitions fort différentes de celles dont vous me parlez; la vôtre, à vrai dire, me paraît plus nette et plus intéressante que les autres. Mais, entre nous, puisque les opinions se trouvent diverses, touchant la fin et l'objet de la métaphysique, n'est-ce point que d'elle-même elle est si obscure, qu'on n'entend pas seulement ce que c'est? Si une science, reprit Téandre, pouvait subsister par elle-même, et indépendamment de ceux en qui elle se trouve, la métaphysique se vengerait elle-même de l'insulte que vous lui semblez faire; mais elle est, pour ainsi dire, à la merci de beaucoup d'esprits qui ne savent pas toujours lui faire assez d'honneur, ni démêler son vrai caractère. Cependant je vous ferai découvrir quand il vous plaira, que toutes les définitions de la métaphysique peuvent très-bien se réduire à celle que j'ai marquée, et dont vous paraissez satisfait.

Je le suis en effet, dit Eugène, mais je crains de ne l'être pas également du reste; car si le caractère de la métaphysique était de faire penser de tout avec justesse, verrait-on si souvent des métaphysiciens penser si mal; et, si vous me permettez de le dire, plus mal même que les autres, touchant les choses qui sont le plus d'usage dans la vie? C'est, répondit Téandre, qu'ils n'y appliquent pas la métaphysique,

ou qu'ils l'appliquent mal. Il n'est pas étrange qu'un philosophe ne démêle pas bien les matières à quoi il n'aura pas occupé son esprit. C'est comme un excellent danseur qui ne pourrait exécuter une danse étrangère ou nouvelle qu'il ne connaîtrait point; mais aussitôt qu'il voudra prendre la peine d'en parcourir seulement les pas et les règles, il l'exécutera mieux que tout autre. Un métaphysicien habile pourra ainsi ne rien entendre aux affaires de finance ou de commerce, de négociant ou de politique dont il n'aura jamais été instruit; mais, s'il daigne s'y appliquer, il en aura bientôt des notions plus précises que ceux même qui en font le métier.

J'en ai eu l'expérience, au sujet de ce qui s'appelle le *change* parmi les commerçants de l'Europe : la plupart d'entre eux en savent très-bien la pratique et ne s'y méprennent point; mais pour en avoir, hors de la pratique, des notions exactes dont ils fassent une juste analyse, c'est de quoi ils sont incapables; de sorte qu'un philosophe, ayant eu besoin de ces connaissances, parla fort longtemps à divers commerçants avant que de pouvoir, par leur moyen, en prendre une idée nette, tant les leurs (hors de la pratique) étaient confuses; au lieu que, lorsqu'il en eut une fois pris l'idée, il la faisait comprendre en deux mots à tous ceux qui en ont quelque ouverture d'esprit.

Il se peut faire d'ailleurs, poursuivit Téandre, que d'excellents métaphysiciens abusent de leur métaphysique en l'appliquant à des sujets qui n'y conviennent pas, telles que sont les choses qui regardent la morale et la société civile, où l'on ne se gouverne pas avec des précisions si exactes : de sorte que d'y vouloir rappeler ou assujettir le commun des hommes, c'est leur déplaire et les révolter; encore oserai-je dire que cet abus est plutôt un vrai manquement de métaphysique qu'il n'en est une fausse application. En effet, l'exactitude et la précision d'idées que recherche et qu'emploie la métaphysique, doivent faire tellement con-

naître la nature des choses morales et civiles, qu'elle leur laisse une étendue convenable dont les bornes ne soient pas prises sur des règles trop précises : ceux donc qui, étant d'ailleurs habiles métaphysiciens, ne penseraient pas juste sur ce qui regarde la conduite ordinaire de la vie, c'est qu'ils ne connaîtraient pas assez le monde, ni comment les hommes sont faits; ainsi leur métaphysique, faute d'une juste matière, tomberait à faux. Je vous avouerai donc que les savants sont quelquefois, à l'égard du peuple, ce que le peuple est à l'égard des savants. Ceux-ci, dis-je, se trouvent quelquefois moins métaphysiciens qu'on ne croit, faute de l'usage des choses de la vie, et les autres le sont plus qu'ils ne pensent par leurs réflexions précises et subtiles sur les objets qui leur sont familiers.

Il survint tout à coup tant de monde dans la compagnie où parlaient Théandre et Eugène, que leur entretien fut rompu; mais Eugène pria Téandre de vouloir bien le renouveler entre eux deux dans une promenade particulière, dont ils marquèrent le lieu et le temps; et ce qu'ils dirent au rendez-vous fait le sujet de l'entretien suivant.

IIe ENTRETIEN.

Vous m'avez semblé, dit Eugène, confondre si fort, par quelques endroits, les métaphysiciens et le peuple, que je ne vois point encore à quoi il servira de faire profession de métaphysique en particulier : si l'usage familier de certains objets rend un homme métaphysicien, le voilà philosophe sans qu'il y pense; et il aura encore pour lui le profit de s'être épargné les frais de l'étude et de la réflexion. Quand il fait l'épargne que vous dites, reprit Téandre, ce n'est pas pour lui un profit, si ce n'est celui d'un maçon qui s'applaudirait de s'être épargné les frais de la connaissance des règles de l'architecture, indépendamment desquelles il place

assez régulièrement des pierres les unes sur les autres; il lui suffit pour cela d'une sorte de routine dont il ne peut rendre aucune raison. La perfection de l'esprit n'est pas seulement d'agir et de penser, mais de penser et d'agir avec réflexion et avec règle: sans quoi il n'aurait pas le mérite de la justesse de ses actions ou de ses pensées, et il ne les devrait qu'au hasard; ce serait plutôt les objets qui le détermineraient à penser, qu'il ne s'y déterminerait de lui-même, et il demeurerait comme borné à ces objets-là, demeurant incapable de connaître avec la même facilité et le même discernement les autres objets. Au contraire, un philosophe qui porte son attention non-seulement sur les objets qui l'occupent, mais encore sur le rapport qu'ils ont avec une infinité d'autres, multiplie par cette attention, et perfectionne infiniment ses propres connaissances. Ainsi, démêlant toutes les idées des choses qui se présentent à son esprit, il aperçoit d'un côté jusqu'à la plus petite différence, et d'un autre côté jusqu'à la moindre ressemblance qui se trouve ou se peut trouver entre elles : or, c'est là proprement ce qui forme un métaphysicien et ce qui le distingue du vulgaire : il se rencontre donc la même différence entre eux qu'entre le peuple qui parle quelquefois bien, et un homme de lettres qui le fait toujours bien, avec le secours des règles et des réflexions qui lui dirigent l'esprit.

Je croyais d'abord, reprit Eugène, me trouver inopinément métaphysicien; mais, puisqu'il faut tant de réflexions et de règles, je pourrais bien de nouveau renoncer à le devenir. J'aurais cru, interrompit Téandre, que vous y auriez plutôt été animé; car, si vous avez bien voulu entrer dans ce que je vous ai dit, que trouvez-vous de plus digne de l'homme, que de faire si juste l'analyse de ses pensées, qu'il les distingue et qu'il les réunisse entre elles aussi parfaitement qu'elles puissent l'être?

Ce que vous proposez, repartit Eugène, pourrait effectivement avoir de l'attrait; mais, quand il faudra revenir aux

choses qui m'ont si fort rebuté dans l'école au temps de mes études, ne me rebuteraient-elles pas encore davantage aujourd'hui? Ne fut-ce que les noms étranges dont elles sont revêtues, des *abstractions*, des *universaux*, des *individus*, des *relations* : car enfin tout cela me paraît au-dessus de tout pour la difficulté, et au-dessous de rien pour l'utilité.

Êtes-vous homme, reprit Téandre en riant, à vous effrayer de mots? ce serait pis que de vous effrayer de votre ombre. Ce ne sont pas en soi les mots qui me déplaisent, répondit Eugène, mais des mots barbares où je ne comprends rien, et sous lesquels on ne m'a fait rien comprendre.

Croiriez-vous, dit Téandre, que ces termes si barbares dont vous vous plaignez, signifient à peu près les mêmes choses que vous avez trouvées si plausibles dans notre premier entretien? Vous en jugerez par le terme d'*abstraction* qui paraît le plus difficile, et qui est le plus important à bien entendre. N'avez-vous jamais fait attention qu'il est dans les objets certaines facultés, qualités ou circonstances qui en sont réellement inséparables? Par exemple, l'entendement et la volonté sont réellement très-inséparables de l'âme; car un entendement sans volonté et une volonté sans entendement ne seraient plus une âme, et ne seraient plus rien; cependant nous pouvons, dans notre esprit et par la pensée, séparer ces deux choses inséparables d'elles-mêmes, en pensant quelquefois à la volonté sans penser à l'entendement, ou à l'entendement sans penser à la volonté; de même encore la couleur est réellement inséparable de la chose colorée, et il est impossible que réellement il se trouve de la couleur là où il ne se trouve pas quelque chose de coloré, comme du bois, de la pierre, de l'or, de l'argent, ou quelque autre chose que ce soit; cependant on peut par la pensée séparer la couleur de la chose colorée, pensant à la couleur sans penser à ce qui est coloré. Ce que vous dites est évident, interrompit Eugène, et ne souffre nulle difficulté; mais je ne vois pas ce qu'il fait au terme d'*abstraction*, que vous vouliez

m'expliquer, et qu'on dit ordinairement être le principal objet de la métaphysique. Ce que vous trouvez évident et sans difficulté, répondit Téandre, est justement ce que les philosophes entendent par le mot d'*abstraction;* ce mot ne signifie que séparation, du mot latin *abstrahere,* c'est-à-dire séparer; l'*abstraction est* donc *la séparation que fait l'esprit, par la pensée, des choses qui ne sont point en elles-mêmes séparées.*

J'admire, dit Eugène, que moi et tant d'honnêtes gens avec moi aient jusqu'ici entendu si souvent le terme d'*abstraction* sans le bien comprendre, tandis qu'il était si facile de le faire; mais j'admire au même temps pourquoi la métaphysique s'amuse à considérer les *abstractions* et à s'en occuper; car à quoi bon regarder comme séparées les choses qui ne le sont point? N'est-ce pas les voir dans un état différent de ce qu'elles sont en effet, et par conséquent les voir sous un jour faux et non véritable?

Votre objection est ingénieuse, repartit Téandre, et elle doit nous faire convenir d'un abus de métaphysique dans lequel sont tombés divers philosophes, et peut-être même les chefs des plus brillantes et des plus nouvelles sectes de philosophes. Ils ont regardé quelquefois comme séparé réellement ce qui ne l'était point, sinon par l'*abstraction* que faisait leur esprit; connaissez donc, d'une manière à ne vous y plus méprendre, la nature de l'abstraction : lorsque, par son moyen, l'esprit sépare une circonstance, une modification, une particularité ou qualité (car ces mots différents ont ici la même signification) de la chose circonstanciée, modifiée on particularisée, il ne juge pas pour cela qu'elle en soit effectivement séparée, ce qui serait un jugement faux; mais il porte seulement son attention sur cette circonstance ou particularité, sans porter son attention sur le reste de la chose.

Ainsi, quand il aperçoit dans une perle la blancheur ou la rondeur qui en sont les circonstances ou modifications, il peut considérer, et considère souvent, soit la blancheur, soit

la rondeur, indépendamment l'une de l'autre et indépendamment de la perle même dans laquelle elles se trouvent, mais sans juger aussi qu'elles en soient réellement séparées. Ce n'est donc juger rien de faux de la perle que de faire une abstraction en pensant à une de ces circonstances sans faire attention à tout le reste de ce qu'est la perle, ou de ce qui est en elle. Que je pense uniquement à la *vivacité* de votre esprit, je fais une abstraction, ne portant pas actuellement mon attention à la solidité, bien que réellement et en effet la solidité de votre esprit ne soit pas séparée de sa vivacité, puisque l'une et l'autre ne sont que les qualités d'un même esprit qui est le vôtre et qui est également vif et solide.

Mais, comme une même chose a différentes qualités qui chacune en particulier peuvent nous occuper l'esprit, nous les regardons aussi chacune en particulier pour y porter notre esprit avec plus d'attention et plus d'efficace; car, borné comme il est, s'il regardait tout à la fois les qualités différentes d'un objet, il ne les verrait que grossièrement et confusément, au lieu que, les prenant chacune en particulier, il se met bien plus à portée de pénétrer tout ce qu'elles sont, et de connaître par leur moyen plus parfaitement tout ce qu'est l'objet; c'est ce qu'on appelle assez communément dans le monde voir une même chose par ses différents côtés ou ses différentes faces, et sous les divers jours dont elle est susceptible. Bien loin donc, comme vous semblez le craindre, que la métaphysique, dans l'usage des abstractions, soit un exercice faux et dangereux, c'est, comme je l'ai dit, l'exercice le plus digne de l'esprit humain, et le seul qui le met en état de penser sur les choses avec la justesse et la précision la plus grande dont il est capable.

En effet, poursuivit Téandre, qu'est-ce qui fait que l'on pense si peu juste parmi les hommes? C'est que, au lieu de considérer une affaire ou un objet par toutes ses faces, on ne les démêle pas assez, ce qui causant de la confusion dans l'esprit, il n'aperçoit ni toutes les différences qui sont entre

elles, ni ce qu'elles peuvent avoir de semblable ou de commun.

Au reste, une qualité commune en plusieurs différents sujets, considérée en tant qu'elle leur convient également, est ce qu'on appelle dans l'école l'*universel* ou les *universaux*: par exemple, la qualité de *philosophe*, qui est commune à Socrate, à Platon, à Descartes et à d'autres, est dite par cet endroit *universelle*, et toutes les qualités qui conviennent ou sont communes à plusieurs sujets différents sont dites les *universaux*. Un être considéré en tant que sa substance lui est particulière et n'est point la substance d'un autre être, est ce qu'on appelle *individu*. D'ailleurs, le rapport de quelque circonstance d'un être avec quelque circonstance d'un autre être, est ce qu'on appelle *relation*. Vous voyez ici : 1°. comment les abstractions peuvent se donner pour l'objet de la métaphysique, puisqu'elle apprend à considérer les objets par leurs différentes faces, et que la considération de chacune de ces faces est, en particulier, une abstraction; vous voyez 2°. comment les abstractions, loin d'avoir rien de faux, n'ont rien que de très-utile; 3°. comment elles sont liées avec les *universaux*, les *individus* et les *relations*, qu'on peut apprendre à si peu de frais; 4°. comment ces termes, qui nous avaient fait peur, ne signifient rien que de facile, et que vous n'avez pas eu tout à fait raison de vous en être laissé effrayer.

Il est vrai, dit Eugène; mais une partie du tort que j'ai eu ne doit-elle pas retomber sur ceux qui m'avaient instruit? Est-ce ma faute de n'avoir pas compris ce qu'on ne me rendait pas compréhensible? Je veux donc bien, ajouta-t-il, vous faire présentement réparation des préventions où j'ai été; car, sous le jour où vous me montrez la métaphysique, non-seulement je ne trouve rien de plus facile, mais encore rien qui soit d'un plus grand usage, ni qui s'accommode mieux à mon goût. Elle a le renom de ne s'amuser qu'à de vaines subtilités, et il me paraît au contraire qu'elle doit les

dissiper, puisqu'en montrant à l'esprit distinctement tous les côtés et toutes les faces d'un objet, elle peut aisément faire un discernement par lequel on aperçoive avec la dernière justesse tout ce que sont les objets et ce qu'ils ne sont pas.

Vous prévenez vous-même, dit Téandre, ce que je voulais vous faire sentir sur l'avantage de la métaphysique, que l'on relègue mal à propos à de frivoles spéculations, tandis que son usage le plus essentiel est de mettre à la portée de l'esprit les choses de la vie les plus intéressantes. On a vu quelquefois les grands et le peuple, les gens de lettres et les ignorants parler beaucoup sur des sujets importants, sans qu'on démêlât précisément de quoi il s'agissait : on voyait beaucoup de discours qui souvent ne faisaient que confondre tout; tandis qu'il m'est arrivé plus d'une fois, par le secours de la métaphysique d'un de mes amis, d'apprendre nettement, en moins de deux pages, ce qui remplissait des volumes entiers, où pour ainsi dire les idées se noyaient dans les paroles, et où le sujet même de la question courait risque de faire naufrage.

Je vous aurais une extrême obligation, reprit Eugène, de me faire voir quelques-uns de ces discours précis qui me missent brièvement au fait sur des sujets dont j'aurai apparemment parlé comme les autres sans les entendre plus qu'eux; mais pourquoi, d'ailleurs, improuver des ouvrages fort étendus sur des matières qui le sont beaucoup?

Vous ne sauriez croire, répondit Téandre, combien elles le sont moins quand on sait les réduire à leur juste mesure; chaque question, fût-elle d'ailleurs la plus embrouillée, n'a, pour ainsi dire, qu'un coup-d'œil ou un point de vue; il faut l'attraper, et c'est où l'on arrive par l'analyse exacte que fait la métaphysique.

Je connais cependant, reprit Eugène, de ces ouvrages assez étendus, qui ont pour auteurs d'habiles métaphysiciens.

Ces auteurs, reprit Téandre, pourraient donc encore être

plus habiles ou, du moins, ils pourraient exercer davantage leur habileté en employant plus de précision. D'ailleurs, je ne veux pas dire que ce soit toujours un défaut de métaphysique, dans un ouvrage, d'être plus étendu qu'il ne pourrait l'être; car, en premier lieu, il arrive souvent qu'à la question principale on en fait intervenir plusieurs autres incidentes. En second lieu, ce qui renferme un grand nombre de faits demande quelquefois de l'étendue pour être exposé; mais de manière qu'un esprit métaphysicien les exposera toujours avec beaucoup plus de précision et de netteté que tout autre, retranchant tout ce qui ne sert pas à conduire par le chemin le plus droit au point qu'il a en vue. En troisième lieu, il se trouve des hommes qui ont de la métaphysique dans l'esprit et qui, pour ainsi dire, n'en ont point dans le langage, faute d'usage et d'expressions en main pour énoncer la précision ou la justesse des idées qu'ils ont dans la tête.

Mais, dit Eugène, avec tant de précision et de métaphysique que vous semblez exiger pour les ouvrages d'esprit, n'avons-nous point à craindre qu'il ne s'y trouve beaucoup de sécheresse ou même de pédantisme?

Cette crainte, répondit Téandre, ne peut regarder, si j'ose parler de la sorte, que les avortons de la métaphysique, qui en possèdent seulement certaines prérogatives sans les posséder toutes. En effet, elle démêlera, s'il le faut, la nature et les tours de l'énonciation, autant qu'il sera besoin, pour faire entrer dans l'esprit des autres, avec facilité et même avec agrément, tout ce qu'on y voudra insinuer; ainsi, quoique la métaphysique s'exerce principalement sur les objets de la logique, des mathématiques, de la théologie et des autres connaissances les plus sublimes, elle ne s'étend pas moins sur l'éloquence, sur la grammaire et sur les autres parties de la belle littérature; en sorte que ceux qui se mêlent des sciences et des lettres, sans y appliquer la métaphysique, ont moins de principes que de routine,

et ne peuvent guère être regardés que comme le peuple du Parnasse; ils en observent peut-être les lois, mais sans en avoir l'esprit.

Vous prenez le train, interrompit Eugène, de faire pour la métaphysique ce qu'on dit que Cicéron faisait pour l'éloquence: vous étendez son domaine sur toutes sortes de facultés, comme si toutes lui appartenaient; mais moi, ajouta-t-il en riant, je suis équitable, et je n'aime point les usurpations.

Je ne ferais peut-être pas un grand mal, reprit Téandre, d'imiter en ce point Cicéron. La science de bien parler de tout, et celle de penser juste de tout, peuvent s'étendre sur toutes choses; cependant, pour ne point donner dans l'usurpation que vous craignez, et pour ménager davantage la délicatesse de votre équité, je veux bien ne pas pousser si loin la juridiction de la métaphysique; c'est pourquoi, bien que ce soit absolument la précision et la justesse qu'elle met dans l'esprit qui fait qu'on réussit dans les arts, dans les sciences et, si j'ose le dire, même dans les affaires, je consens volontiers que la métaphysique perde alors son nom pour prendre celui de chacune des sciences et des occupations où elle entre; la modestie que je lui prête n'ôtera rien de l'utilité qu'elle renferme, et elle n'en sera pas moins, comme nous l'avons déjà dit, le principe de toutes les sciences et la science universelle. Tandis que Téandre parlait de la sorte à Eugène, il survint une pluie qui leur fit interrompre la promenade et leur entretien; assez peu de temps après, ils le recommencèrent de la manière que je vais le rapporter.

IIIe ENTRETIEN.

Vous m'avez fait concevoir, dans notre dernière conversation, dit Eugène à Téandre, une haute idée de la métaphysique par l'étendue de son usage; mais ne se trouvera-t-il

point si vaste qu'il soit impossible de l'acquérir? Il faudrait, à vous entendre, qu'un traité de métaphysique renfermât toutes les sciences et toutes les connaissances imaginables, et, en ce cas, quelque concis qu'il pût être, il ne se trouverait guère moins ample qu'une bibliothèque entière. J'entre dans votre pensée, répliqua Téandre. Un traité ne finirait point si l'on y voulait expliquer tout ce qui est susceptible de métaphysique, comme un traité d'éloquence ou un traité d'architecture serait immense, si on en voulait appliquer les règles à chacun des ouvrages qui peuvent être faits par le secours de l'éloquence ou de l'architecture; mais pour donner des bornes à un traité de métaphysique, que fait-on? On insiste d'abord sur les objets de notre esprit, qui sont les plus essentiels, et par lesquels nous atteignons à tous les autres; telles sont les connaissances mêmes de notre esprit; d'ailleurs, comme dans nos connaissances rien n'est si important que d'en démêler la vérité et l'évidence, c'est de quoi un traité de métaphysique fait son premier et principal sujet; d'un autre côté, on y recherche encore les notions précises de tout ce qui fait le plus universellement l'objet de nos pensées dans les natures et les propriétés de tous les êtres, et particulièrement des êtres spirituels, qui sont les plus nobles; c'est ce qui a fait regarder, par quelques-uns, la métaphysique comme la *science des êtres* ou *de l'être en général*. De cette sorte, la métaphysique nous ayant exercés à faire l'analyse exacte et de nos connaissances et de la nature de notre âme, qui en est le principe, et des propriétés des êtres, qui en font l'objet le plus étendu, elle nous fait porter cette méthode à tous les sujets particuliers qui méritent d'être connus exactement. Par là elle nous accoutume à en juger et à en penser, non plus comme le commun du monde, qui ne les connaît qu'avec confusion et grossièrement, mais avec toute la précision et la justesse dont l'esprit humain est capable.

Votre plan, dit Eugène, me paraît aussi intéressant que les

traités dont j'avais ouï parler sur cette matière me le paraissaient peu; mais trouvez bon que je vous fasse apercevoir que vous n'y mettez pour rien l'*abstraction*, laquelle néanmoins, comme vous m'avez dit auparavant, est le principal objet de la métaphysique. Vous me faites apercevoir, dit Téandre, que je n'emploie pas ici le mot d'*abstraction*, mais je ne parle pas moins de ce qui est signifié par ce mot, puisqu'il marque seulement cette sorte d'exercice par lequel notre esprit pense à une des faces ou circonstances d'une chose sans penser à ses autres faces ou circonstances. Or, penser de la sorte à chacune des faces en particulier de chaque chose, pour en former la notion la plus exacte et la plus précise, c'est l'occupation de la métaphysique, qui de la sorte a pour objet l'usage des *abstractions*.

Je reconnais, dit Eugène, que je vous oblige de répéter ce que vous m'aviez déjà exposé en d'autres occasions; mais pardonnez à un métaphysicien novice qui aurait plus de facilité à entendre ce que vous voulez bien lui expliquer s'il était plus familiarisé aux termes de l'art. Ne dites pas seulement plus de facilité, repartit Téandre, mais une facilité entière et parfaite, tant un esprit juste comme le vôtre est naturellement métaphysicien; de manière que, pour le devenir au suprême degré, il n'a besoin (avec un peu d'exercice qui s'acquiert quand on le veut) que de prendre l'usage des termes pour de certaines notions qu'il est à propos d'avoir présentes à l'esprit.

Puisque l'intelligence des termes est si utile, reprit Eugène, souffrez que je vous supplie de voir si j'ai bien pris votre pensée à l'égard de ceux dont vous m'avez donné les notions, et qui renferment les premiers éléments de la métaphysique, car on ne peut trop les répéter dans le commencement pour s'y affermir et s'y habituer. Vous m'avez fait entendre que la vraie métaphysique est la science de considérer les choses par toutes les faces imaginables dont elles sont susceptibles, et que l'*abstraction*, sur laquelle principalement

s'occupe la métaphysique, n'est que la considération de chacune des faces d'un même objet, à laquelle l'esprit se porte uniquement sans se porter alors à la considération des autres faces de ce même objet; comme quand je considère l'âme en tant qu'elle pense, c'est-à-dire la faculté de penser, sans considérer ni le fond de sa nature, ni sa faculté de vouloir, ni son immortalité, ni aucune des autres particularités ou prérogatives qui sont en elle. Vous avez si bien pris ma pensée, dit Téandre, que vous l'exprimez comme je voudrais l'exprimer moi-même. Vous m'avez ajouté, poursuivit Eugène, que ce mot *abstraction* signifie *séparation,* parce que l'esprit, par son opération, sépare dans sa pensée ce qui n'est point séparé réellement, considérant, par exemple, la blancheur dans une perle sans penser à la perle même, bien que la perle et la blancheur de la perle ne soient réellement qu'une même chose, savoir la perle, en tant qu'elle est blanche. Vous m'avez marqué encore, poursuivit Eugène, que ces abstractions ou considérations de faces ou circonstances particulières d'un objet servaient à le faire connaître dans la plus grande perfection, le faisant voir dans tout ce qu'il a de particulier ou dans tout ce qu'il a de semblable et de commun avec d'autres objets.

C'est encore là ce que j'ai dit, reprit Téandre; mais je doute si, avec quelque subtilité, on ne trouverait point que vous l'altérez tant soit peu. Demeurons-en, je vous en supplie, interrompit Eugène, à la métaphysique plausible que vous m'avez fait goûter, sans y rien mêler de la métaphysique trop subtile qui m'avait autrefois rebuté.

Il ne faut pas, dit Téandre, que vous croyiez le *plausible* incompatible avec le *subtil;* car enfin les réflexions les plus subtiles peuvent devenir plausibles quand au fond elles sont vraies. Quoi qu'il en soit, vous ajoutez à ce que j'ai dit un mot qui y fait une différence peut-être imperceptible d'abord, mais au fond très-réelle, en parlant de ce qu'une même chose a de *commun* avec d'autres. Pour moi, j'avais pris

soin d'éviter ici le mot de *commun* que vous employez; car, bien que les mots *semblable* et *commun*, dans le langage ordinaire, se prennent indifféremment l'un pour l'autre, ils ne doivent pas se prendre ainsi dans le discours d'un métaphysicien qui veut éviter toute ombre de confusion; or, il en pourrait naître de l'usage qui se ferait sans discernement de ces deux termes *semblable* et *commun*. Ainsi voyant de la blancheur en deux objets, on dit qu'ils ont quelque chose de *commun*; ainsi on dit que la raison et la faculté de raisonner est *commune* dans tous les hommes : l'usage l'autorise, et on doit suivre l'usage; mais la métaphysique doit toujours nous faire souvenir que cette faculté de raisonner, *commune* dans tous les hommes, n'est cependant qu'une *ressemblance* de raison ou de faculté de raisonner.

Quoi! demanda Eugène, n'est-ce pas toujours la même faculté de raisonner qui est dans tous les hommes? C'est la même, répliqua Téandre, et ce n'est pas la même; ce mot *même*, aussi bien que le mot *commun*, formant ici l'équivoque que je crains et que je voudrais prévenir. En effet il signifie également : 1°. ce qui est simplement semblable, c'est-à-dire le *même* seulement en ressemblance; 2°. ce qui est substantiellement commun ou le *même* en substance. Or, pour parler dans l'exactitude métaphysique, la raison ou faculté de raisonner est semblable dans tous les hommes, mais elle n'est pas substantiellement commune en tous les hommes, puisqu'enfin plusieurs hommes ou plusieurs êtres n'ont rien et ne sauraient rien avoir de *commun* substantiellement, à prendre ce terme dans son étroite signification. Je vous avoue de nouveau, dit Eugène, que mon imagination ne s'accommode point encore de cette distinction que vous voulez trouver entre les mots *semblable* et *commun*, et entre les deux significations du mot *même*; car il me paraît à moi que tout cela est si fort le *même* en tout sens qu'il ne s'y peut rencontrer aucune ombre de différence.

Tâchons, reprit Téandre, à vous rendre cette différence.

quelque subtile qu'elle vous paraisse, non-seulement sensible, mais très-palpable. Vous dites, en parlant de l'eau qui vient de la source dans le ruisseau, que c'est la *même eau* que celle du ruisseau, ou qu'elle est *commune* au ruisseau ou à la source, parce que c'est *la même substance d'eau* qui a passé de la source au ruisseau. Il est vrai, dit Eugène. Mais, reprit Téandre, rien ne passe ainsi de la substance d'un homme dans la substance d'un autre homme, en sorte que rien de la substance de l'un, comme nous avons dit, n'est ni la partie ni le tout de la substance de l'autre. Tout ce qui est le *même* en ce qui est de *commun* entre l'un et l'autre, ne l'est donc que dans la ressemblance et nullement dans la substance; au lieu que l'eau qui a passé de la source dans le ruisseau est substantiellement la même eau. Les mots *même* ou *commun* signifient donc, tantôt une simple ressemblance entre deux ou plusieurs substances, et tantôt une seule substance : il se trouve donc en leur signification une différence très-réelle.

Mais, interrompit Eugène, ce qu'est actuellement la substance de l'eau dans la source n'est rien de ce qu'est actuellement la substance de l'eau dans le ruisseau; vous me permettrez donc, s'il vous plaît, de rejeter la comparaison que vous venez de faire, aussi bien que la conséquence que vous en voulez tirer. Vous me permettrez, à votre tour, répondit Téandre, de ne rejeter ni l'un ni l'autre, mais d'approuver la réflexion ingénieuse que vous faites au sujet de l'eau qui est actuellement dans la source, et de l'eau qui est actuellement dans le ruisseau; car ce sont, comme vous dites, deux substances d'eau, et elles ne soint point *la même,* si ce n'est par la ressemblance, au lieu qu'un pouce d'eau qui a été dans la source et qui est actuellement dans le ruisseau est une même substance d'eau qui s'est trouvée successivement en deux situations diverses; mais un pouce d'eau qui est actuellement dans la source, et un pouce d'eau qui est actuellement dans le ruisseau, sont non-seulement en des si-

tuations différentes, mais sont deux substances qui, par la ressemblance de leurs qualités, forment dans notre esprit une *même* idée d'eau, mais qui, pour cela, ne sont rien moins que la même et seule substance, puisque le pouce d'eau du ruisseau pourrait actuellement être détruit, tandis que le pouce d'eau de la source subsisterait en son entier. C'est donc alors une véritable *abstraction* de notre esprit, qui considère ce qui est semblable dans les deux pouces d'eau, sans considérer en quoi ou comment l'un n'est pas l'autre, quoique réellement l'un ne soit pas l'autre. Voyez par là combien je dois vous savoir gré de votre réflexion, ajouta Téandre, et combien vous devez vous en savoir gré à vous-même, par rapport à l'éclaircissement que vous demandiez sur le point en question.

Du moins, reprit Eugène, saurai-je gré au hasard qui m'a fait venir à l'esprit ce que je vous ai proposé; car il me semble présentement que je trouve très-clair ce que je trouvais auparavant incompréhensible et même absolument faux. Votre explication est donc exacte et juste; mais sa justesse et son exactitude me paraissent assez inutiles, et je ne vois pas quel en pourrait être l'usage. Pour moi, dit Téandre, je trouve qu'il est toujours d'un très-grand usage d'avoir exactement démêlé une vérité que l'on méconnaissait auparavant. Travaillons sans cesse à découvrir des vérités, dit un bel-esprit; quelque stériles qu'elles paraissent d'abord, elles sont toujours fécondes, et se trouveront d'un usage important lorsque nous y penserons le moins.

Le sujet dont il s'agit ici en est lui-même un exemple. Cette différence de signification entre le mot *même* et le mot *commun*, laquelle vous trouvez si peu importante, croiriez-vous que je la regarde comme essentielle? Jugez-en par le sentiment d'un homme qui ne saurait être suspect en ce point: c'est M. Bayle. Il fait voir que cette équivoque du mot *même* est le fondement du misérable système de Spinosa, qui suppose une *même* substance dans tous les êtres, parce

qu'ils ont quelque chose de *commun*, savoir d'exister. Mais en répondant à Spinosa que ce qu'il prend pour le *même* et le *commun* n'est que le *semblable*, et qu'il prend l'identité d'*abstraction* pour l'identité de *réalité*, le système au même temps se trouve réduit en fumée.

Au reste, j'ai peur que la facilité de prendre ainsi des abstractions pour des réalités ne soit un abus familier même à l'ancienne et à la nouvelle philosophie. Les aristotéliciens y avaient donné; Descartes s'en est moqué. N'y est-il point tombé de son côté avec ses sectateurs? L'étendue est une particularité, circonstance ou modification du corps qui n'en est séparable que par abstraction. Il a plu à Descartes de prendre l'abstraction pour la réalité et l'étendue pour la substance même du corps. Il ne tient pas à l'exemple qu'il nous donne que nous ne prenions de même le mouvement pour substance, et l'impénétrabilité encore pour substance, et mille autres abstractions semblables pour autant de substances qui seront autant de chimères.

Vous m'épouvantez, dit Eugène, par les conséquences que vous prétendez tirer d'une réflexion qui m'a paru d'abord une si grande bagatelle, et j'ai été plus d'une fois tenté de ressentiment contre vous dans ce que vous prétendez en faire retomber sur le prince de la philosophie moderne. Juste ciel! comme, sans nul préparatif, vous traitez Descartes et les siens! Oui, interrompit Téandre, je les traiterais volontiers en philosophe, c'est-à-dire sans miséricorde, comme eux-mêmes ont traité Aristote et les anciens; mais ce n'est pas de quoi il s'agit aujourd'hui. Ce que je vous propose n'est pas l'affaire d'un moment pour le mettre dans tout son jour. D'ailleurs, il y a longtemps que nous parlons, et que je devrais être dans un endroit où j'ai promis de me rendre. Il suffit de vous avoir fait observer que ce qui paraît quelquefois minutie dans une vérité métaphysique est souvent d'une importance essentielle dans les conséquences. Ces conséquences sont si étranges, reprit Eugène, que je vous prie de

ne m'obliger pas à les recevoir si promptement et avant que d'y avoir pensé avec plus d'attention, quelque confiance que j'aie commencé d'avoir en vos lumières, il faut leur donner le loisir de passer dans mon esprit et de s'y accoutumer. J'applaudis à votre circonspection, répliqua Téandre; il n'est pas juste d'admettre rien pour vrai qu'on n'en ait par soi-même examiné la vérité. Je serai donc trop content si vous voulez bien ne plus regarder comme frivoles les subtilités de la métaphysique, en cas que je vous fasse voir la certitude des conséquences dont j'ai parlé. Eugène témoigna à Téandre l'empressement qu'il aurait toujours de suivre ses vues et d'entrer dans tout ce qu'il proposait autant qu'il lui serait possible. Sur quoi ils se dirent beaucoup de choses obligeantes, mais qui ne font rien au sujet de cet entretien.

IVe ENTRETIEN.

Eugène ayant rejoint Téandre, commença par lui avouer qu'il avait reconnu l'importance de ne jamais prendre une abstraction pour une réalité, mais de s'en tenir toujours à la vérité la plus exacte et la plus précise. A propos de la *vérité*, ajouta-t-il, je crains d'avoir moi-même éprouvé l'inconvénient ou l'abus des abstractions, quand j'ai voulu me mettre à demêler nettement ce que c'est que la *vérité :* souffrez donc que pour m'éclaircir je vous renouvelle ici la question fameuse qui fut proposée autrefois : *Qu'est-ce que la vérité?* car il me semble qu'on est encore à y répondre.

Les philosophes y ont toujours répondu, dit Téandre, quand ils ont défini la vérité, *une conformité de notre pensée avec son objet.* J'avoue, dit Eugène, que je ne me rappelais pas cette définition; mais j'avoue aussi que je ne me trouve pas beaucoup plus content pour me l'être rappelée; car si la vérité est une conformité de ma pensée, elle est donc une particularité ou circonstance de ma pensée, elle en sera donc

dépendante, elle ne subsistera donc point par elle-même, et ne sera point éternelle : ce qui me paraît contraire à ce qu'ont enseigné de plus beau, touchant la nature de la vérité, des philosophes d'une grande autorité : n'y aurait-il point par hasard des abstractions prises encore pour des réalités dans ce qu'ils avancent sur le chapitre de la vérité?

Votre soupçon, répondit Téandre, est pour le moins aussi bien fondé que leur autorité, et il est certain que la vérité n'étant autre chose qu'une particularité, circonstance ou qualité de nos connaissances et de nos pensées, elle en dépend de telle sorte, que, s'il n'y avait point de pensées et de connaissances au monde, il n'y aurait plus de vérité. D'ailleurs, comme Dieu est un esprit qui subsiste nécessairement et qui connaît de toute éternité, c'est aussi en lui que la vérité subsiste essentiellement, éternellement et nécessairement; mais par là elle ne se trouve pas indépendante de la pensée; puisqu'elle est la pensée de Dieu même, laquelle est toujours conforme à la réalité des choses.

J'ai encore de la difficulté, reprit Eugène, à concevoir que la vérité réellement ne soit autre chose qu'un être qui pense; car enfin la réflexion de nos philosophes nouveaux n'est-elle pas plausible, que quand je détruirais dans ma pensée toutes les intelligences du monde, je pourrais toujours imaginer la vérité?

Ce que vous imagineriez alors, dit Téandre, est justement une *abstraction* et non une réalité. Vous pouvez par abstraction penser à la vérité, sans penser à aucune intelligence; mais réellement il ne peut y avoir de vérité sans pensée, ni de pensée sans intelligence, ni d'intelligence sans un être qui pense et qui soit une substance spirituelle. Voilà donc ce qui fait prendre le change à divers philosophes.

A force de penser par abstraction *à la vérité* qui est une particularité de la pensée, comme la pensée est une particularité ou modification de notre esprit, ils se sont accoutu-

més à regarder la vérité comme quelque chose d'indépendant de la pensée et de l'esprit; à peu près comme les enfants trouvent dans un miroir la représentation d'un objet, indépendante des rayons de la lumière, dont néanmoins elle n'est réellement qu'une modification.

Pour tâcher de mieux comprendre, dit Eugène, que la vérité ne subsiste réellement que dans la substance de l'esprit, en tant que la pensée de l'esprit est conforme à son objet, trouvez bon que je vous demande ce qu'on entend ici par *objet* de notre esprit. Je serais embarrassé, repliqua Téandre, à vous dire en général ce qu'on entend par ce terme : chacun l'entend à sa manière, et la manière de plusieurs est de l'entendre avec peu de clarté; mais si vous me demandez ce que j'entends, moi en particulier, et ce que je croirais qu'on doit entendre, je pourrai peut-être vous satisfaire.

Vous jugez bien, dit Eugène, que c'est là uniquement ce que j'attends de vous. Peut-être, sans vous en apercevoir, dit Téandre, attendriez-vous encore autre chose; car, sans y faire réflexion, on voudrait quelquefois ajuster les notions les plus claires avec les notions dont on a été d'ailleurs prévenu, mais sans égard à celles qui ont pu venir à l'esprit des autres sur le sujet en question : il me semble qu'en disant que *la vérité est la conformité de la pensée avec son objet;* on doit absolument distinguer deux sortes d'*objets* qui font deux sortes de vérités. Beaucoup de philosophes les ont confondues; c'est de là aussi qu'est venue la plus étrange confusion dans leurs principes. Pour faire entendre le mien sur un article si important, observons, je vous prie, que la *vérité*, dans la juste signification de ce terme, ne convient qu'à un jugement que nous formons : en sorte que la *vérité est la conformité du jugement que nous portons avec l'objet de ce même jugement* (Pr. du Rais.). En effet, s'il n'y avait point de jugement, on ne jugerait ni vrai ni faux; et par conséquent il ne se trouverait plus de vérité ni de fausseté au sens

que je l'entends ici. Il s'agit présentement de bien distinguer quel est l'objet de ce jugement ; par exemple, dans ces propositions : *le soleil est lumière*, ou *un cercle est rond*, quel est l'objet qui doit être conforme au jugement que vous portez pour que cette conformité fasse une vérité ?

L'objet du jugement que je porte, dit Eugène, est ici que le *soleil* est effectivement *lumière*, et qu'*un cercle* est effectivement *rond*, et voilà ce me semble ce qui rend ces deux propositions vraies.

Le seraient-elles, continua Téandre, si Dieu, par sa toute-puissance, venait à anéantir le soleil et tous les cercles qui sont au monde ? Je crains que vous ne me dressiez ici un piége, répondit Eugène, et de m'y trouver bientôt embarrassé. Cependant je crois pouvoir répondre que la nature de tout *cercle* étant d'être *rond*, et la nature *du soleil* d'être *lumière*, quand le soleil et tous les cercles seraient anéantis, il serait toujours vrai de dire : le *soleil est lumière* et *un cercle est rond.*

Mais, reprit Téandre en souriant, pour être *lumière* ou pour être *rond* il faut *être* : or, le soleil ni aucun cercle ne seraient plus, puisque nous supposons qu'ils seraient anéantis. Il ne serait donc pas vrai alors de dire : le *soleil est lumière* et *un cercle est rond.* Fais-je entendre ma pensée ? Trop bien pour mon honneur, répondit Eugène, en souriant de son côté ; et me voici dans l'embarras que j'avais craint et dans le piége que vous m'avez dressé. Après tout, ajouta-t-il, il faut dire ici que le *soleil est lumière en cas qu'il existe,* et *qu'un cercle est rond en cas qu'il existe quelque cercle.*

Ne vous plaignez plus, dit Téandre, d'un piége et d'un embarras dont vous sortez si bien ; mais pour en tirer tout l'avantage que j'ai en vue, souffrez que je vous demande encore si ces vérités : *le soleil est lumière* et *un cercle est rond,* renferment absolument la vérité de l'existence du soleil et de l'existence d'aucun cercle. Elles n'ont garde de la

renfermer, dit Eugène, puisque, dans la supposition que vous avez faite de l'anéantissement du soleil et de tous les cercles, ni le soleil ni aucun cercle n'existerait : il serait pourtant vrai de dire que le soleil par sa nature est lumière, et qu'un cercle par sa nature est rond.

Je ne suis en peine que d'une chose, dit Téandre, c'est d'apprendre où serait alors la nature du soleil et la nature d'un cercle; puisque ni l'un ni l'autre n'existerait? Je ne vois pas trop que vous répondre, dit Eugène, si ce n'est que le soleil et le cercle, aussi bien que leur nature, ne seraient que dans notre pensée.

Vous touchez le point, dit Téandre. Il faut bien distinguer la pensée que nous avons de la nature de la chose (pensée indépendante de leur existence) d'avec la nature effective des choses, qui n'est autre que leur existence; et voilà ce qui doit nous rendre sensibles les deux sortes de vérités que certains philosophes n'ont point distinguées : 1°. une *vérité interne*, dont l'objet est purement dans notre esprit; 2°. une *vérité externe*, dont l'objet est non-seulement dans notre esprit, mais encore existe effectivement et réellement hors de notre esprit, et tel que notre esprit le conçoit. Ainsi toute vérité *externe* est au même temps *interne* (puisqu'elle ne serait pas vérité si elle n'était dans l'esprit); mais une vérité n'est pas toujours *externe* : or, tant qu'une vérité demeure simplement *interne*, nous ne jugeons et ne pouvons rien juger de l'existence de l'objet qui est hors de notre pensée; au lieu que, par la vérité externe, nous jugeons que l'objet qui est dans notre pensée a encore hors de notre pensée une existence effective et réelle.

Pour mieux distinguer encore ces deux sortes de vérités, ajoutons que la *vérité interne* est la conformité d'une de nos idées avec une autre idée que notre esprit se propose pour objet; et la *vérité externe* est la conformité de ces deux idées réunies et liées ensemble avec un objet existant hors de notre esprit, et que nous voulons actuellement nous repré-

senter : ou bien, si vous voulez, la *vérité interne* n'est qu'un jugement sur la convenance et la liaison de deux idées actuellement présentes à notre pensée; au lieu que *la vérité externe,* est non-seulement un jugement sur la convenance de ces deux idées, mais encore un jugement sur la convenance de ces deux idées réunies ensemble avec un objet qui existe hors de notre pensée. Cette proposition, par exemple : *L'existence de deux louis d'or de 20 livres chaque dans ma bourse, est l'existence de 40 francs dans ma bourse;* cette proposition, dis-je, se peut considérer selon la *vérité interne,* ou selon *la vérité externe.* Selon la vérité interne, elle est vraie essentiellement, au lieu qu'elle n'est nullement vraie selon la vérité externe : en effet, comme je n'ai pas actuellement deux louis dans ma bourse, l'existence de 40 fr. dans ma bourse est une existence qui ne subsiste que dans ma pensée et non dans la réalité. Si j'avais actuellement et réellement deux louis d'or de 20 francs pièce dans ma bourse, la vérité de la proposition ne serait plus seulement *interne,* mais elle serait *externe*, parce qu'elle aurait un objet existant hors de ma pensée, conforme au jugement que j'en porterais dans ma pensée.

Il serait mal aisé, dit Eugène de ne pas comprendre la chose, de la manière dont vous l'exposez; mais je voudrais comprendre également quel pourrait être l'usage d'une réflexion si naturelle et si certaine. Il est immense, dit Téandre, et il doit servir tellement de base à toute la métaphysique, que celle de plusieurs philosophes nouveaux, faute de cette réflexion, n'a eu que des fondements ruineux. Ils ont mis pour principe universel de vérité : *Tout ce que je trouve clairement enfermé dans l'idée d'une chose est vrai et peut s'affirmer de cette chose :* le principe est évident et incontestable pour les *vérités internes,* et ne l'est nullement pour les *vérités externes.* En effet, si l idée claire que j'ai d'une chose n'est pas conforme à tout ce qu'est en soi la nature effective de cette chose, la vérité même subsistera alors sans la vérité externe.

Or, c'est ce qui nous arrive à l'égard de tous les êtres hors de nous; car n'ayant d'idée claire que de ce qui nous paraît de ces êtres, sans que leur nature intime et effective nous soit connue (puisqu'elle ne l'est que de Dieu seul), l'idée claire que j'en forme n'est pas conforme à tout ce qu'est en soi la nature effective de cet être; et par conséquent cette idée claire que j'en ai ne fait qu'une vérité interne et non une vérité externe. Par là, des esprits sublimes d'ailleurs ont pris le change, appliquant indifféremment à toutes les vérités *internes* ou *externes*, ce qui ne convenait qu'aux seules internes. Par là encore, et par la simple idée de Dieu, ils ont cru prouver l'existence de Dieu, parce que l'existence de Dieu est essentiellement renfermée dans l'idée de Dieu; mais ils ne prouvaient ainsi que l'existence de Dieu en idée, c'est-à-dire, ils prouvaient seulement que l'on ne saurait se former l'idée de Dieu sans y renfermer l'idée d'existence; mais tout cela ne fait qu'une *vérité interne*, laquelle ne prouve rien à l'égard de ce qui est hors de notre idée et de notre esprit. Ils ne prouvaient donc pas que l'existence de Dieu fût hors de notre esprit et dans la réalité, telle qu'elle est dans notre esprit et dans notre idée; et c'est néanmoins ce qu'il s'agit uniquement de prouver, quand on est en peine de démontrer l'existence de Dieu aux athées. Certains philosophes confondent ainsi mille autres *vérités internes* avec autant de *vérités externes*, ne faisant des unes et des autres qu'une sorte de vérités. Cependant on les entend s'écrier quelquefois : *J'ai une idée claire de cette chose ! La vérité est dans tout son jour ! Qui peut méconnaître ici la vérité?* Mais quelle vérité? une vérité purement interne et vérité d'idée, laquelle, si l'on n'y prend garde, conduit souvent à l'illusion et à l'erreur, en nous faisant prendre imperceptiblement des idées pour des réalités, des abstractions pour des existences de choses, et des systèmes pour des effets.

Les inconvénients que vous marquez, dit Eugène en riant,

ne sont peut-être pas si considérables, et quand ces philosophes n'auraient bâti des systèmes de métaphysique que sur d'ingénieuses illusions, ne vaudraient-elles pas bien d'ennuyeuses réalités? D'ailleurs, à parler sérieusement, les vérités qu'ils ont établies n'en forment pas moins une science solide, et vous me permettrez d'en croire des personnes dont l'équité et l'habileté n'ont rien de suspect. Ils m'ont assuré plus d'une fois que les vérités établies par ces illustres auteurs ne cèdent en rien aux démonstrations mêmes de la géométrie, et qu'y a-t-il de plus certain que les vérités de la géométrie? Rien ne l'est davantage, répondit Téandre, et je vous avoue que c'est l'évidence la plus forte et la plus vive dont l'esprit humain soit susceptible. Je tomberai même d'accord avec vous, que la suite de certaines vérités cartésiennes sont des vérités aussi évidentes que les géométriques; mais il faut que vous tombiez aussi d'accord avec moi, que les vérités mêmes de la géométrie ne sont très-souvent que des *vérités internes*. Il est démontré en géométrie, par exemple, qu'un globe parfait, fût-il immense comme celui de l'univers, tiendra sur un corps aussi menu que la pointe d'une aiguille; mais les démonstrations les plus claires qui prouvent cette vérité ont-elles jamais fait tenir, depuis que le monde est monde, un globe de la sorte? La métaphysique de nos philosophes est ainsi un globe qui tient sur la pointe d'une aiguille : ce sont des démonstrations de géométrie et non pas des choses effectives, des spéculations et non des réalités, des *vérités internes* et non des *vérités externes*.

Mais, reprit Eugène, si les spéculations ne s'accordaient pas avec les realités, les démonstrations géométriques n'auraient pas contribué autant qu'elles ont fait à perfectionner la mécanique et les arts, qui sont des pratiques effectives de pures réalités. Il ne tient pas à vous, reprit Téandre, que je ne me trouve à mon tour embarrassé; le plus habile sophiste ne s'y prendrait pas mieux à me le faire craindre. Vous

supposez une incompatibilité entre la spéculation et la pratique, et ce n'est point ce que j'ai voulu dire. Au contraire, toute connaissance de réalité et de pratique suppose la spéculation et s'y accorde très-bien; mais toute connaissance de spéculation ne suppose pas la pratique et la réalité. Le globe sur l'aiguille en est une preuve. Dans les principes de métaphysique, il faut s'attacher d'abord à distinguer les vérités purement internes d'avec les vérités externes, qui supposent toujours les internes. D'ailleurs, comme les vrais métaphysiciens n'ont jamais de difficulté sur les vérités internes, je voudrais qu'on s'attachât principalement à établir les vérités externes, afin de rechercher celles que nous devons admettre pour incontestables sur les choses qui existent hors de notre pensée et hors de nous.

On n'aurait jamais fait, reprit Eugène, s'il fallait examiner la réalité de tout ce qui existe hors de nous, puisque l'univers entier s'y trouve compris. Il est vrai, répondit Téandre; aussi ne faut-il s'attacher d'abord qu'à ce qu'on peut appeler les *premières vérités*, qui sont la source et le principe de toutes les vérités que l'on peut établir sur l'existence réelle des objets hors de nous; en sorte que toute vérité qui ne serait pas une conséquence nécessaire de ces premières vérités serait déclarée, par là même, une vérité purement interne et de spéculation.

Le dessein que vous proposez, dit Eugène, me paraît utile; mais en vous attachant aux premières vérités externes, je ne voudrais pas que vous traitassiez les vérités internes avec tant d'indifférence que vous ne daignassiez pas en parler. Si je les méprisais, dit Téandre, je n'aurais pas eu à cœur d'en faire l'analyse avec tout le soin dont j'ai été capable : si jamais vous vouliez bien jeter les yeux sur le livre intitulé : *Les principes du raisonnement,* vous trouveriez que la seconde partie n'est qu'une exposition de la nature des vérités internes et de ce qui leur sert de principe; c'est en ce point-là seul que consiste essentiellement tout ce qui s'appelle *lo-*

gique : en sorte qu'une vérité logique n'est qu'une vérité interne ; mais tout ce que la logique enseigne ne saurait jamais parvenir, sans quelques autres secours, à nous faire découvrir ou reconnaître une seule des vérités extérieures ; donc, quand il vous plaira, nous en rechercherons les fondements.

Eugène et Téandre convinrent d'un jour pour ce nouvel entretien ; Eugène, prenant le chemin de son logis, fit rencontre d'un autre philosophe à qui il en parla ; ce dernier, ayant depuis longtemps pensé à ces matières, communiqua à Eugène plusieurs réflexions pour les proposer à Téandre. On les reconnaîtra aisément dans l'entretien qui suit.

Ve ENTRETIEN.

Eugène ne manqua pas de joindre Téandre dans un jardin où ils étaient convenus de se rendre. Afin de se mieux préparer à l'entretien, non-seulement il avait roulé dans sa tête les réflexions que lui avait inspirées le philosophe qu'il avait rencontré, mais encore il avait lu avec attention la seconde partie du livre des *Principes du raisonnement.* Il commença par remercier Téandre de lui avoir indiqué un ouvrage si proportionné, disait-il, à son impatience naturelle, laquelle ne lui avait jamais permis de lire un livre ou trop long ou trop difficile à comprendre. Si je suis bien aise, ajouta-t-il, de vous en répéter ici le précis, c'est moins pour vous en demander aucun éclaircissement sur les vérités que vous appelez *logiques* ou *internes*, que pour nous conduire avec plus de facilité à l'examen des vérités externes.

Une vérité interne n'est donc que *la liaison d'une idée avec une autre idée, toutes deux présentes à notre esprit, qui en aperçoit le rapport et la liaison, mais sans qu'il soit besoin qu'il existe hors de nous rien qui soit réellement tel que ce que nous avons présent actuellement à la pensée.* Ces vérités

sont celles de la géométrie et de toutes les démonstrations des sciences; mais toutes ces démonstrations n'étant qu'une liaison d'idées, ne forment qu'une science idéale, à moins qu'il ne se trouve quelque objet réel qui, existant hors de nous, corresponde à ce que nous avons actuellement présent à l'esprit. Voilà ce que vous avez eu à cœur, ce me semble, de me faire entendre, et ce qu'il me semble aussi que j'entends clairement. Que prétendez-vous donc aujourd'hui me découvrir de plus? Je me proposais, dit Téandre, de vous marquer les principes généraux, pour nous assurer que ce qui est présent à notre pensée existe effectivement hors de nous tel qu'il est présent dans notre esprit et à notre pensée, c'est-à-dire qu'il nous reste à examiner quelles sont les vérités qui servent de principes à tout ce que nous pouvons savoir de certain et d'évident touchant ce qui existe hors de nous.

Eugène, se rappelant alors ce que lui avait dit le philosophe qu'il avait rencontré, dit à Téandre : Ne seriez-vous point ici d'humeur à faire imperceptiblement ce qu'ont fait sans façon d'illustres philosophes de notre temps, qui est de mettre pour principe le sujet même de la question, afin de me conduire ensuite avec méthode à un labyrinthe de conséquences où, à leur exemple, je pourrais m'applaudir dans une brillante suite de vérités internes, mais qui n'auraient qu'un fondement incertain ou ruineux? Vous voulez me montrer quelles sont les vérités de principe sur les objets qui existent hors de nous; mais si j'étais de caractère à douter qu'il y eût aucune de ces vérités, vous paraîtrais-je si étrange et si peu philosophe? Vous me paraîtriez, répondit Téandre en riant, un philosophe étrange; mais vous ne seriez pas le seul, et, pour peu que vous prissiez l'avis de quelques personnes qui se mêlent de philosopher à perte de vue, elles vous diraient que nous n'avons d'autre évidence que celle qu'elles appellent *métaphysique* : c'est celle qu'ils font uniquement consister dans la perception intime des

pensées ou sentiments que nous éprouvons actuellement en nous-mêmes, et dans les conséquences qui s'en peuvent tirer par voie de démonstration géométrique et par le moyen de ce que nous appelons des *vérités internes*.

Puisque je me trouve ainsi d'accord avec tant de personnes d'esprit, reprit Eugène, mon doute n'est donc pas si mal fondé, et je vous supplierais volontiers de commencer à le détruire. Je vous supplierais, de mon côté, dit Téandre, de commencer à examiner si ce doute est en vous? Si je vous dis que *oui*, et que je le suppose ainsi, répliqua Eugène, ne devez-vous pas m'en croire? Si je vous disais, repartit Téandre, et si je supposais que je doute de ma propre existence, m'en devriez-vous croire, ou le pourriez-vous?

Ce n'est pas, ce me semble, tout à fait de même, reprit Eugène; notre propre existence nous est évidente, et tout le monde en convient; mais tous ne conviennent pas que chacun ait l'évidence qu'il existe aucun autre être que soi. Tous n'en conviennent pas de bouche, dit Téandre, mais tous, au fond de l'âme, ont là-dessus le sentiment et la pensée que nous avons vous et moi. Or, je vous le demande, si, actuellement que vous y faites réflexion, il vous est possible de penser sérieusement qu'il n'y a nul être hors de vous, que je ne sois pas avec vous, que vous ne voyez et n'entendiez pas actuellement quelque chose qui ne soit pas vous?

A parler franchement, répondit Eugène, je suis accoutumé depuis si longtemps à juger qu'il y a quelque chose hors de moi, que l'habitude l'emporte, et que je ne puis guère actuellement la contredire. Mais, reprit Téandre, vous figurez-vous qu'il vous ait jamais été possible de contrarier de bonne foi cette habitude, ou que quelque homme au monde que ce soit ait eu jamais sur ce ce point plus de force que vous?

Je croirais assez, dit Eugène, que si quelqu'un a eu cette force, c'est en lui un peu d'extravagance. Vous l'en quittez à bon marché, reprit Téandre; je suis bien assuré qu'actuel-

lement encore il vous serait impossible de rencontrer un homme qui doutât sérieusement s'il n'est pas le seul qui existe dans l'univers, sans juger qu'il a tout à fait perdu l'esprit, tant il est évident à chacun de nous qu'il existe d'autres êtres que lui.

Cependant, dit Eugène, à parler aussi sérieusement que vous le pouvez souhaiter, je vous dirai qu'il ne me paraît pas que j'aie la même évidence de l'existence d'un autre que j'en ai de ma propre existence, et je trouve que celle-ci me touche encore beaucoup plus vivement et plus intimement. Lorsque je regarde un objet en plein midi et par un grand soleil, dit Téandre, je le vois avec une clarté plus grande et plus lumineuse que quand le soleil ne fait que de s'élever, mais je n'en vois pas plus véritablement cet objet; de sorte qu'il m'est impossible, de côté ou d'autre, de juger que je ne le vois pas. Il en est à peu près de même à l'égard de l'évidence sur mon existence propre et sur l'existence d'autrui: l'une, comme vous avez dit, me frappe plus vivement, mais l'autre ne me frappe pas moins certainement. Que ce ne soit pas, si vous voulez, la même sorte ou espèce particulière d'évidence, c'est toujours une évidence incontestable, à moins que nous ne voulions disputer sur le mot d'*évidence*; mais, afin de prévenir une dispute de nom si frivole, j'appelle pour moi évidence *ce qui est tellement imprimé dans l'esprit de tous les hommes qu'il leur est impossible de juger autrement*, et telle est la vérité par laquelle nous jugeons nécessairement qu'il existe quelque chose hors de nous.

J'avoue, reprit Eugène, que par voie de sentiment vous m'avez amené au vôtre; mais les philosophes n'en demeurent pas là: ils veulent être conduits par voie de raisonnement, et c'est une démonstration que je vous prie de me fournir contre eux pour les réduire à votre opinion. Vous me demandez pour eux, répondit Téandre, ce que vous n'obtiendrez pas, et ce que j'avoue qu'il m'est impossible de leur fournir.

Avouez donc, interrompit Eugène avec vivacité, qu'ils n'ont pas si grand tort, ou plutôt qu'ils se montrent véritables philosophes de ne se point laisser convaincre là où il ne se trouve point de preuve démonstrative.

Il ne se peut trouver ici de démonstration, reprit Téandre, et c'est par là qu'ils doivent être plus convaincus du point en question. Attendent-ils une démonstration pour être convaincus de leur propre existence, ou est-il possible de leur en faire là-dessus? Nullement; en voici la raison : je vous supplie de la bien prendre, pour être en état d'arrêter tout à coup une infinité de mauvais raisonneurs et de plus mauvais raisonnements.

Une démonstration n'est autre chose qu'une suite ou enchaînement de propositions, en vertu desquelles on oblige son adversaire d'avouer la conséquence d'un principe ou d'une vérité qu'il a admise : il faut donc qu'il ait admis un principe ou une vérité pour qu'il soit possible de lui faire une démonstration. Or, dans le point dont il s'agit, il ne peut pas avoir admis aucune première vérité, puisque la proposition dont il s'agit, *il existe d'autres êtres que moi*, est elle-même une première vérité.

Mais, répliqua Eugène, c'est là aussi de quoi ils ne conviendront pas, que ce soit une première vérité, *qu'il existe quelque chose hors de nous*. Avouez du moins, reprit Téandre, que si je la propose comme une première vérité, il sera entièrement déraisonnable d'exiger que je la prouve, puisqu'un premier principe ne se prouve point; car je définis une première vérité, *celle qui est si claire qu'elle ne saurait être prouvée, ni attaquée par aucune proposition qui soit plus claire et plus immédiate à la lumière naturelle de l'esprit* : ainsi entreprendre de prouver une première vérité, c'est entreprendre d'éclaircir ce qui est plus clair que ce qu'on voudrait éclaircir.

Si la chose qu'on veut prouver, dit Eugène, n'est pas claire à l'égard des autres, seront-ils obligés d'admettre

pour première vérité celle que vous admettez? Si une première vérité, répondit Téandre, n'est pas claire par rapport à moi, il faut nous dispenser de raisonner ensemble; car enfin tout raisonnement suppose un principe connu; or, un principe, en tant que connu à tous les hommes, est ce que nous appelons *première vérité*. Il faut donc que celui qui refuse de l'admettre avoue qu'il est impossible au genre humain de raisonner jamais avec lui; et, s'il admet quelque première vérité, qu'il dise quelle elle est, afin que nous puissions en former des démonstrations.

Il dira toujours, reprit Eugène, que la première et unique vérité qu'il admet est celle de sa propre existence, sans en admettre aucune autre; et un écrivain écossais[1] a publié, dit-on, un ouvrage pour prouver qu'il n'avait aucune évidence de l'existence d'aucun être que de lui, et encore de lui en tant qu'*esprit*, mais non de lui en tant que *corps*, n'ayant aucune démonstration véritable de l'existence d'aucun corps. Croyez-vous, dit Téandre, que l'écrivain écossais ait trouvé quelques sectateurs de bonne foi? Pourquoi non? dit Eugène en souriant. En effet, reprit Téandre en riant de son côté, pourquoi les hommes n'useraient-ils pas du droit incontestable qu'ils ont de dire ou d'imaginer autant d'extravagances qu'il leur plaît? Il ne faut pas se contraindre, rien n'est moins au goût de notre siècle. Cependant voici une alternative à laquelle j'aurais recours si l'écrivain écossais méritait qu'on le réfutât. Ou bien il y a quelque chose de vrai, ou bien il n'y a rien de vrai touchant l'existence des choses hors de nous; s'il n'y a rien de vrai, toutes les pensées et les raisonnements des hommes sur toutes les choses du monde se trouveront autant de faussetés et d'illusions, auquel cas on pourrait toujours demander comment ce principe illusoire est venu si universellement dans la tête de tous les hommes? D'ailleurs s'il y a quelque chose de vrai touchant

[1] Berkeley.

l'existence des êtres hors de nous, qu'on le dise; et ce qu'on dira alors se trouvera une première vérité sur laquelle il serait extravagant de demander une démonstration.

Quelques-uns, reprit Eugène, ne pourraient-ils pas dire que nous sommes assurés de l'existence des corps ou des êtres hors de nous par la foi, ou du moins par l'assurance où nous sommes que Dieu ne peut nous tromper? Mais, répondit Téandre, pour être instruit par la foi, laquelle suppose un Dieu, et pour être assuré que Dieu ne peut nous tromper, il faut auparavant être assuré qu'il existe quelque autre être que moi; puisque Dieu et moi ne sommes pas la même substance, ou bien moi-même je serais substantiellement Dieu : ce qui est à peu près l'impie absurdité de Spinosa, qui par là tend à détruire nos premières idées les plus claires et les notions primitives les plus distinctes. Aussi l'apôtre saint Paul, qui s'y connaissait mieux que nos philosophes, loin de prouver l'existence des corps par celle de Dieu, prouve au contraire l'existence de Dieu par celle des corps; tant il est vrai que l'existence et l'ordre des choses visibles sont une première vérité, qui, selon l'apôtre saint Paul, précède même la vérité ou la connaissance de l'existence de Dieu.

Ce que vous venez de m'exposer, reprit Eugène, me fait naître une pensée sur laquelle je vous supplie de me dire la vôtre : si on demandait à un homme qui prétend qu'on ne lui saurait démontrer qu'il existe au monde d'autres êtres que lui, si, dis-je, on lui demandait d'où il a pris l'idée d'*autre*, ne serait-il point embarrassé à répondre? Votre réflexion, répondit Téandre, me paraît non-seulement subtile, mais encore judicieuse; car enfin cette idée d'*autre* que de soi, qui est dans chacun de nous, est ou naturelle en nous, ou reçue et venue d'ailleurs. Si elle vient d'ailleurs que de nous, il existe donc quelque autre chose que nous; et si elle est naturelle en nous, c'est donc la nature qui nous porte à l'admettre : et à juger qu'elle est vraie sans quoi il est im-

possible d'imaginer comment et pourquoi chacun de nous étant nécessairement le seul être, l'idée d'un autre être nous serait venue à l'esprit. Mais c'est employer à pure perte de la subtilité et de la solidité que de vouloir raisonner contre un homme qui ferait une objection aussi folle que celle dont nous parlons.

Le raisonnement, dit Eugène, ne serait peut-être pas si mal employé que vous le supposez, puisque l'objection se propose par des philosophes mêmes qui ont de l'esprit et de la réputation; et, pour vous l'avouer ingénûment, c'est un d'eux qui m'a récemment donné quelque embarras à lui répondre sur ce point. Votre embarras, dit Téandre, est la chose du monde qui devait le moins vous inquiéter; au contraire, vous deviez plutôt vous en savoir gré à vous-même, car plus on a de sens, plus on doit être content de ne pouvoir répondre à des choses qui n'en ont point.

C'était néanmoins, dit Eugène, un philosophe de grand nom. Philosophe tant qu'il vous plaira, dit Téandre, j'en respecte le nom; mais, séparé de la chose qu'il signifie, je le méprise ou j'en ris. Au reste, il n'est pas rare de rencontrer des gens d'esprit qui sur certains articles sont excellents philosophes, mais qui sur d'autres articles sont des esprits frivoles, et qui parlent plutôt pour intriguer la raison que pour l'éclairer. Philosophes qui rejettent de bouche (car ils ne le peuvent faire dans l'âme) les notions et les principes les plus intimes à notre intelligence, pour se faire une intelligence à leur mode, qu'ils appellent *métaphysique*, et que le reste du genre humain appelle *extravagance*. La vraie métaphysique ne cherche point à détruire la nature des choses, mais à les considérer telles qu'elles sont par leurs différentes faces. Or, dans la nature des hommes, il est un principe qui se fait sentir malgré toutes les vaines subtilités, et qui répond à tous les faux raisonnements, ou plutôt qui est évidemment au-dessus de tous les raisonnements, savoir : que *chacun de nous existe, de manière que d'autres*

hommes et d'autres êtres existent avec lui. Si quelqu'un dit le contraire, c'est qu'il veut plaisanter; et alors on peut lui répondre des plaisanteries. Que s'il prétendait parler sérieusement, c'est qu'alors très-sérieusement il aurait perdu l'esprit; outre que si lui ou chacun de nous est le seul être au monde, il ne faut point penser à l'entretenir; car, pour un entretien, il faut être au moins deux en ce monde.

J'admire avec vous, dit Eugène, comment on heurte le sens commun, quand on se met en tête d'en passer les bornes; et, s'il était possible, je voudrais qu'il vînt à la mode de contraindre tous les philosophes et ceux qui s'en donnent le relief à reconnaître juridiquement le *sens commun* pour premier et universel principe de philosophie. Vous embarrasseriez beaucoup certaines gens, dit Téandre, et à meilleur titre qu'ils ne vous ont embarrassé. Au reste je serais fort de votre avis; et que, avant que de se mêler de philosopher, l'on demandât d'abord : 1°. *Y a-t-il du sens commun parmi les hommes?* 2°. *Qu'est-ce que le sens commun?*

Je crois assez, dit Eugène, que nos philosophes voudraient bien convenir du premier point, mais conviendraient-ils du second? Ne pas convenir du second, reprit Téandre, ce serait anéantir le premier; s'il est du sens commun, c'est quelque chose de réel; et tout ce qui a de la réalité peut se définir par des philosophes; mais plusieurs semblent craindre d'éclaircir la question, pour n'être pas amenés au point qu'ils ne veulent pas; et pour n'être pas contraints d'avouer que leurs réflexions profondes se terminent à des idées creuses.

Cependant, dit Eugène en riant, comme au fond ils n'ont pas contre le sens commun des droits bien autorisés, ne pourriez-vous pas, à leur défaut, me donner une notion précise de ce qu'on peut appeler *sens commun*, par rapport aux premières vérités dont il s'agit principalement ici? Il me paraît, dit Téandre, qu'on peut découvrir cette notion dans le terme même de *sens commun;* et je la définirais volon-

tiers : *le sentiment qui est commun aux hommes de tous les temps et de tous les pays, quand ils ont atteint l'usage de la raison.* Je suis persuadé qu'en appliquant avec quelque attention cette règle aux premières vérités, on trouvera celles qu'il faut établir, touchant l'existence des objets hors de nous : c'est ce que nous examinerons dans la suite. En parlant de la sorte, Téandre aperçut une compagnie qui, entrant dans le jardin où ils s'étaient retirés, vint les interrompre et les fit changer de discours.

VI[e] ENTRETIEN.

Vous m'avez si fort mis en goût de métaphysique, dit Eugène à Téandre dans un nouvel entretien qu'ils eurent ensemble, que, à force de considérer les choses de près et par toutes leurs différentes faces, je commence à m'en repentir. Pourquoi donc? dit Téandre. C'est, répondit Eugène, que, trouvant bien des gens dans un goût tout opposé, je suis tenté quelquefois, voyant le peu de discernement qu'ils font des choses, de ne les pas trouver trop raisonnables, ce qui ne convient pas; et même de le leur faire remarquer, ce qui convient encore moins.

Je vous avoue, dit Téandre, que c'est une peine que j'ai souvent éprouvée de mon côté, d'avoir à essuyer le raisonnement d'un grand nombre de personnes qui paraissent assez raisonnables dans la société civile, et qui d'ailleurs ne raisonnent qu'à demi dans les matières qui demandent de la justesse et de la précision d'esprit; parce que, faute d'attention et de métaphysique, ils ne conçoivent point assez les choses dont ils parlent : en sorte même qu'ils n'ont pas le discernement nécessaire pour apercevoir qu'ils n'entendent pas ce qu'ils disent. Mais notre métaphysique, qui d'un côté nous expose à cet inconvénient, nous découvre d'un autre côté que les hommes étant faits de la sorte indépendamment

de nous, et malgré tous nos soins, le nôtre doit être de ne nous en pas inquiéter, et de les laisser pour ce qu'ils sont; quitte à ne nous point engager avec eux en des discussions dont ils seraient incapables, et où ils s'imagineraient avoir raison en dépit de la raison même. Pour nous dédommager, ajouta Téandre, tâchons l'un et l'autre à nous préserver de la confusion qui règne ordinairement dans leurs discours et dans leurs idées; et, par le secours d'une juste métaphysique, essayons aujourd'hui de connaître exactement la nature du *sens commun* qui est si souvent méconnue.

Je n'en suis pas surpris, dit Eugène, puisque son nom même le fait méconnaître, et semble contrarier sa nature; car, à dire vrai, le sens commun n'est guère commun. En effet, la diversité parmi les sentiments des hommes étant à peu près aussi grande que parmi leurs visages et leurs tempéraments, à peine se trouvera-t-il deux hommes qui aient, sur le même sujet, tout à fait le même sentiment; dans une variété si générale, où se trouvera le sens commun?

La comparaison, dit Téandre, qui rend votre objection plausible, rendra la réponse que j'y dois faire également palpable. Au même temps que tous les visages des hommes diffèrent en quelque chose, ils ont néanmoins quelque chose de semblable : tous ont une bouche, des yeux, un front et le visage d'une certaine étendue : en sorte que ceux qui n'auraient pas à peu près cette conformation, passeraient pour des monstres, et le seraient en effet. Tous les tempéraments ont ainsi quelque chose de commun; par exemple de désirer le bonheur, de n'aimer point à être trompés, d'avoir besoin de se nourrir, etc.; voilà, dis-je, ce qui est commun ou semblable en tous, malgré leur diversité. Il n'est pas essentiel à l'homme d'avoir le visage d'une manière qui convienne à un homme particulier; plutôt qu'à un autre particulier; mais la conformité de visage ou de tempérament qui est dans tous les hommes leur est essentielle. Il en est ainsi de leurs sentiments : en sorte

qu'un homme qui, dans ses sentiments et ses pensées n'aurait rien de semblable aux autres hommes, passerait pour un véritable monstre, et il le serait effectivement.

Nos philosophes, dit Eugène, ne demanderont-ils pas s'il est ainsi quelques sentiments communs à tous les hommes? Du moins, repartit Téandre, ils seront obligés d'avouer que, s'il en est de la sorte, ce sont autant de premières vérités, sans quoi il n'y aurait plus (ainsi que nous l'avons déjà remarqué) aucune vérité dont les hommes pussent jamais convenir. Ils ne conviennent que par voie de raisonnement ou de principe. Le raisonnement suppose toujours un principe; et comme il ne resterait plus de principe commun, le genre humain ne serait qu'un amas de visionnaires qui, chacun de leur côté, regarderaient les autres hommes comme autant de fanatiques. Trouvez-vous le raisonnement plausible? ajouta Téandre. Si plausible, répondit Eugène, et j'en suis si content, que je ne vois pas comment on y peut répondre.

Je ne le voyais pas non plus que vous, dit Téandre; mais un jour, le proposant à un philosophe, je fus surpris de le lui entendre improuver par l'endroit même qui vous le fait approuver : cette preuve, disait-il, *n'est que plausible;* elle n'atteint pas jusqu'à la *sagacité philosophique;* cependant, comme le *plausible* n'est au fond que ce qui touche la raison humaine par voie de sentiment, je conclus que lui et ses semblables admettaient pour *sagacité philosophique* des pensées opposées au sentiment de la raison humaine. Et lorsqu'ils se regardaient par là comme les héros de la métaphysique, je fus persuadé qu'ils en étaient plutôt le jouet; puisqu'elle n'est elle-même que la perfection de la raison, répandue dans tous les hommes et dans les premiers sentiments communs à tous les hommes. Ainsi, ne pas convenir de ce point, c'est, ce me semble, ne pas trop entendre ce qu'on dit, ni ce qu'on veut dire : c'est étourdir les autres en s'étourdissant soi-même.

Je suis ravi, dit Eugène, que vous rendiez cette *sagacité philosophique* aussi ridicule que je l'aurais crue redoutable. Les raisonnements forcés n'ont jamais été de mon goût, et vous m'avez permis de regarder pour tels les subtilités qui, avec toute l'attention de l'esprit humain, ne peuvent jamais lui devenir plausibles. C'est là, reprit Téandre, une maxime qu'on ne peut trop suivre dans les connaissances les plus essentielles à l'homme. Car enfin il est des connaissances de sentiments très-certaines et très-évidentes, auxquelles on peut opposer des subtilités épineuses et des spéculations outrées dont on ne doit faire aucun cas. Ne vous souvient-il point, continua-t-il, de cet ancien sophiste qui voulait prouver par la divisibilité à l'infini des parties de la matière, qu'il fallait un temps infini pour parcourir l'espace d'un pouce? Que fit alors un philosophe sensé, qui était d'abord embarrassé à lui répondre par voie de raisonnement? Il lui répondit par voie d'expérience; et, marchant au moment même, il dit au sophiste : *Raisonnez à l'infini, je viens de faire mon pas en un instant.*

Y pensez-vous assez, interrompit Eugène? Savez-vous que le raisonnement du sophiste que vous méprisez est adopté par un des métaphysiciens du monde que je vous ai vu estimer davantage, et qui est peut-être le plus estimable de nos jours ? N'en faisons point à deux fois, poursuivit Eugène, c'est l'illustre M. Bayle. Il dit nettement, d'après le raisonnement que vous avez cité, qu'il est douteux si l'on peut juger le mouvement possible; et c'est ce qu'on m'a fait voir, si je ne me trompe, dans son *Dictionnaire critique*.

Vous ne vous trompez point, répondit Téandre, et c'est ce qui me rappelle une pensée que j'ai lue dans les *Principes du raisonn.*, 1 leç., 3e lettre : qu'*il ne faut pas toujours s'en rapporter à l'autorité d'un seul homme, fût-il le plus judicieux et le plus habile; car en est-il un au monde si sensé à qui il ne puisse échapper une sottise?* Quelque grand génie que fût M. Bayle, il

serait heureux d'en être quitte pour une; et, dans un besoin, je joindrais à celle que vous venez de rapporter de lui celle qu'il débite ailleurs: « que par rapport aux conséquences et à la conduite de la vie, la créance d'une divinité et le système de l'athéisme sont indifférents. » Il avait jugé à propos de vouloir rendre tout problématique et de trouver partout du *pour* et du *contre*. C'est à quoi ne pensent pas une foule d'esprits médiocres qui lisent si familièrement les écrits de cet auteur sans être capables d'en apercevoir ni le danger ni les bévues. Le soin de les relever occuperait avec succès et avec utilité la plume d'un homme qui penserait avec moins de licence, mais avec plus de justesse et de solidité; car enfin, avec l'estime que je fais de la beauté et de la pénétration d'esprit de M. Bayle, je le donnerais volontiers, par divers endroits de ses écrits, pour exemple d'un de ces raisonneurs qui s'amusent à chercher au delà de la raison ce qu'ils imaginent, au lieu de se renfermer dans son enceinte pour y trouver ce qu'ils doivent.

Sortirais-je de cette enceinte de la raison, reprit Eugène, de vous faire une question particulière? car je n'insiste plus sur l'article de M. Bayle, que vous traitez trop sérieusement pour le temps où nous sommes, et qui nous mènerait trop loin. Dites-moi donc, je vous prie, comment on peut s'assurer qu'un sentiment est dans tous les hommes quand on ne les a pas vus tous et qu'on n'en connaît, comme vous et moi, que la plus petite partie?

Je vous le demande à vous-même, répliqua Téandre, comment sommes-nous assurés que tous les hommes dans l'état naturel ont besoin de nourriture pour vivre, quoique ni vous ni moi n'ayons pas vu tous les hommes qui sont au monde?

Quand on ne peut former que des doutes bizarres, dont la proposition seule excite la risée ou l'indignation, la difficulté porte avec elle-même sa réponse. Il est des impressions de la nature en chacun de nous qu'il ne nous est pas possible de démentir, et qui se trouvent confirmées par tout ce que nous

avons pu acquérir d'expérience, sans que nous les ayons vues contredites, et sans avoir pu soupçonner qu'on les puisse sérieusement contredire.

Quelles que soient, reprit Eugène, ces impressions de la nature et de l'expérience, vous me permettrez néanmoins d'avouer qu'elles ne sont point encore aussi fortes dans moi que celle qui s'y fait quand je pense que *deux et deux font quatre* : elles n'ont donc pas encore toute l'évidence dont la vérité est susceptible. Vous me permettrez aussi, répliqua Téandre, de vous dire que vous semblez oublier de quelle vérité nous parlons ici ; c'est des *vérités externes*. Nous avons établi d'autres fois qu'elles n'avaient pas la même vivacité d'évidence que les vérités internes ; mais qu'elles n'en étaient pas moins réellement et véritablement évidentes.

J'ai mérité le reproche que vous me faites, dit Eugène, et, pour m'en punir, je vous en fais l'aveu. Je ne suis pas néanmoins fâché tout à fait de me l'être attiré ; je me remets par là au point où vous pouvez souhaiter pour m'instruire sur le sujet des premières vérités externes ; cependant me tromperais-je de juger que vous trouverez bien peu de ces vérités qui soient des sentiments communs à tous les hommes ?

Quelque petit qu'en soit le nombre, reprit Téandre, il en est toujours quelques-uns ; et ce que nous pouvons faire en faveur de ceux qui exigeraient ici le plus de circonspection, c'est de n'admettre d'abord que les vérités qui seront le plus incontestables. Marquez-m'en, je vous prie, auxquelles vous jugez qu'on se puisse tenir, dit Eugène, et, comme la bonne foi ne me permettra pas de les rejeter, elle vous engagera aussi à écouter les difficultés qui pourraient me survenir. Vous en surviendra-t-il, demanda Téandre, sur les propositions suivantes ?

I. Il est quelque chose qui existe hors de moi, et ce qui existe hors de moi est autre que moi.

II. Il est quelque chose que j'appelle *âme, esprit, pensée,*

dans les autres hommes et dans moi, et la pensée n'est point ce qui s'appelle *corps* ou matière, ni chose matérielle ou corporelle.

III. Ce qui est connu par le sentiment ou par l'expérience de tous les hommes doit être reçu pour vrai, et on n'en peut disconvenir sans se brouiller avec le sens commun.

Je ne me figure pas, interrompit Eugène, qu'on puisse avec raison disconvenir de la première de ces propositions; mais est-il également clair que ce que nous appelons *âme* n'est rien de ce que nous appelons *corps* ou *matière?* Ne peut-on pas imaginer que l'esprit résulte de particules imperceptibles de matières dont nous ne voyons pas les ressorts, comme nous ne voyons pas ceux par lesquels le fer attire l'aimant, bien qu'ils soient réels? D'ailleurs n'est-il pas vrai que quelques-uns mêmes des Pères de l'Église ont tenu les esprits et les anges corporels? Ceux qui ont tenu les esprits ou les anges corporels, dit Téandre, ont bien cru peut-être que ces esprits avaient un corps très-subtil, mais ils n'ont jamais cru ni avancé que ces esprits ou anges ne fussent que des corps subtils ou composés de parties corporelles. Tous les hommes conçoivent par *intelligence* et *volonté* autre chose que des particules de matière, quelque subtiles qu'elles puissent être, et de quelque figure ou mouvement qu'on puisse les imaginer; en sorte qu'avec tous nos efforts nous ne pouvons jamais nous persuader qu'un grain de sable, une goutte d'eau ou rien de matériel puisse jamais devenir ce que nous appelons *sentiment* de notre volonté, ou *pensée* de notre intelligence. D'où il paraîtra évident à quiconque veut agir de bonne foi que ce qu'on entend par *esprit* n'est rien de ce qu'on entend par *corps*, et que l'un n'est point l'autre, quelle que puisse être d'ailleurs leur constitution particulière et leur nature intime, laquelle effectivement ne nous est pas connue.

Il me semble, reprit Eugène, avoir encore vu proposer des difficultés contre ce que vous dites; j'avoue qu'elles me pa-

raissaient obscures, mais je voudrais aussi qu'on y répondît clairement.

Le moyen, dit Téandre, que vous eussiez trouvé une réponse claire et évidente à des objections confuses et obscures? Avant que de comprendre une réponse, il faut comprendre la demande; et si l'on n'entend pas distinctement la difficulté, comment entendre distinctement l'éclaircissement qu'on y veut apporter? C'est le secret qu'ont employé ces faiseurs de systèmes qui ont voulu mettre de leur côté le libertinage d'esprit, en mettant le genre humain dans l'impossibilité de les réfuter clairement. Ils ont réussi; mais de quelle manière? en posant des principes si obscurs que toute la lumière naturelle ne saurait parvenir à en éclaircir toute l'obscurité. Là-dessus ils se sont vantés qu'on ne les pouvait clairement réfuter; je le crois, parce que, pour les réfuter aussi clairement qu'ils l'exigent, il faudrait que leurs principes fussent capables d'être éclaircis, et que la raison y pût atteindre avec sa clarté; au lieu que dans un chaos et un abîme d'idées extravagantes, la raison elle-même se brouille pour ainsi dire et se confond. Il faut donc alors qu'elle se contente de proposer ses propres lumières, répandues dans tous les hommes, pour rejeter ce qui ne s'y accorde pas, et qui ne s'est formé que dans les écarts de quelques cerveaux malades, tels que celui d'un Spinosa.

Ces sortes de cerveaux, dit Eugène en souriant, ne laissent pas que de raisonner. Oui, reprit Téandre, à peu près comme font les timbales; plus elles sont vides et plus elles résonnent, mais il ne s'y trouve que moins de raison.

Parlons sérieusement, ajouta Téandre : il ne faut pas prétendre qu'on réponde à tout; la raison a ses bornes, les visions n'en ont point; mais, pour peu qu'on veuille entrer dans ce que je vous ai proposé, je ne crois pas qu'on puisse disconvenir de quelques premières vérités qui peuvent s'énoncer de la manière suivante :

I. Il existe quelque chose hors de moi, et je ne suis pas le seul être qui existe au monde.

II. Il y a une telle différence entre ce que j'appelle *esprit* ou *âme*, et ce que j'appelle *corps* ou *matière*, que je ne puis sérieusement confondre l'un avec l'autre, ni juger de bonne foi que les propriétés de l'un, qui sont la figure et le mouvement, puissent en aucune sorte convenir aux propriétés de l'autre, qui sont le sentiment et la pensée.

III. Ce qui est affirmé par l'expérience et le témoignage de tous les hommes est incontestablement vrai.

IV. Il est dans les hommes quelque chose qui s'appelle *raison*, et qui est opposé à l'*extravagance*; quelque chose qui s'appelle *prudence*, qui est opposé à l'*imprudence*; quelque chose qui s'appelle *liberté*, opposé à *la nécessité d'agir*.

V. Ce qui réunit un grand nombre de parties différentes à un effet qui revient régulièrement, ne saurait être l'effet du hasard, mais c'est l'effet de ce que nous appelons une intelligence.

VI. Un fait attesté par un très-grand nombre de gens sensés qui disent en avoir été les témoins, ne peut sensément être révoqué en doute.

Mais, interrompit Eugène, si on vient à me contester que ce soient là des premières vérités, comment viendrai-je à bout de le prouver? En commençant par demander à votre adversaire, répondit Téandre, s'il n'admet pas au moins quelqu'une de ces propositions pour vraie : par exemple, que vous et lui n'êtes pas un même homme. S'il ne l'admet pas, il faut, comme je vous l'ai dit, vous épargner la peine de lui parler davantage; car, s'il est une même chose avec vous, il sait déjà ce que vous savez, et, s'il ne le sait pas, dès là il n'est pas ce que vous êtes. Si donc vous continuez de l'entretenir, il avouera que c'est là une *vérité*; et, pour lui montrer que c'est une *première vérité*, vous le ferez souvenir qu'elle ne se peut prouver, ni être attaquée par une proposition plus claire ni qui fasse une impression plus forte ou plus néces-

saire dans l'esprit. Il faudra lui demander encore s'il peut de bonne foi douter qu'il existe d'autres hommes que lui, ou que *les effets du hasard aient pu construire une horloge qui continuerait, par le pur effet du hasard, à marquer les heures très-régulièrement*, etc. On en peut user ainsi à l'égard de chacune des autres propositions que j'ai marquées pour premières vérités, et en appeler au sentiment du genre humain pour savoir s'il est possible de juger sérieusement qu'elles ne soient pas vraies, malgré tout l'embarras des subtilités et l'obscurité des sophismes qu'on y voudrait opposer. Il ne faut donc jamais oublier que partout où se trouve ainsi l'uniformité de sentiments dans le genre humain, c'est la nature de l'homme qui parle ; et que c'est une philosophie de faux aloi de contredire par des réflexions alambiquées le sentiment universel de la nature, au lieu de travailler par un soin digne de toute notre attention à le connaître, à le démêler et à nous y tenir.

N'était-ce pas, interrompit Eugène, un sentiment commun parmi les hommes, que de suivre l'idolâtrie? L'erreur a été comme universelle ; elle pouvait donc se confondre avec une première vérité. Ne vous souvient-il pas, répliqua Téandre, que j'ai toujours mis pour caractère essentiel d'une première vérité qu'on ne puisse l'attaquer par une proposition plus claire? Or, je vous prie, la proposition fondamentale de l'idolâtrie, savoir, *il existe plusieurs dieux*, ne peut-elle pas être attaquée, ou plutôt n'est-elle pas renversée totalement par ces propositions incomparablement plus claires : *Si la pluralité des dieux était possible, l'un pourrait s'opposer infiniment à ce que l'autre voudrait infiniment, et par conséquent l'un des deux cesserait d'être infiniment puissant et d'être Dieu?* l'erreur de l'idolâtrie ne peut donc pas avoir le caractère que j'ai donné aux premières vérités. Il se peut faire qu'une erreur devienne comme universelle par la prévention de l'esprit ou par l'intérêt des passions, ce qui est la vraie source de l'ido-

lâtrie ; mais je dis qu'il est aisé d'en découvrir la fausseté par le plus simple usage de la raison.

Je comprends, dit Eugène, le caractère de ces propositions, qui, selon vous, sont autant de premières vérités; mais souffrez que je vous prie de me dire si elles sont également certaines. Comme j'appréhende toujours l'équivoque, reprit Téandre, je vous répondrai qu'il *est également vrai qu'elles sont certaines et incontestables;* de manière qu'il est également impossible d'en disconvenir sérieusement, si ce n'est peut-être, comme je vous ai dit, ou parmi des esprits bizarres dont le nombre est aussi petit que le nombre des monstres, ou parmi des métaphysiciens outrés qui veulent porter leurs connaissances jusqu'aux nues, où ils se perdent.

S'ils étaient de ce caractère, reprit Eugène, ils méconnaîtraient tout genre de vérités; au lieu qu'ils font valoir plus que personne le genre suprême de *vérité métaphysique*, et qu'ils en connaissent merveilleusement toutes les prérogatives. C'est, dit Téandre, que ce genre là de vérité ne les incommode en rien; au lieu que les autres genres de vérité ont des conséquences de pratique qui ne seraient pas toujours de leur goût. Il faudrait peut-être en conclure qu'au fond, parmi les hommes, ce ne sont pas de purs noms que ce qui s'appelle *prudence* ou *imprudence, vice* ou *vertu, raison* ou *extravagance, religion* ou *impiété;* cela pourrait devenir quelquefois importun; il vaut mieux nier tout principe, c'est plutôt fait. Il est vrai qu'alors on ne voit goutte à ce qu'on nie; il n'importe; c'en est toujours assez pour dire : *On ne peut me le prouver;* ils pourraient de même ajouter : *Je nie que deux et deux fassent quatre, je nie que je pense, je nie que j'existe; je défie tous les métaphysiciens du monde de me le prouver*. Quoi qu'il en soit, ajouta Téandre, il faut reconnaître que les vérités internes sont intimes à nous-mêmes, qu'il faudrait être absolument *hors de soi* pour en disconvenir ; mais à l'égard des vérités externes, il ne faut être que *hors*

de raison; c'est ce qui arrive à quelques-uns, soit par travers dans l'esprit ou par affectation dans la volonté.

Pourriez-vous, reprit Eugène, attribuer ce défaut à un philosophe des plus judicieux, qui me parlant de l'existence des corps, disait qu'on ne pouvait pas en disconvenir sans être fou, mais qu'après tout ce n'était point là des vérités inébranlablement certaines et absolument évidentes; c'est-à-dire, interrompit Téandre, que votre philosophe et moi nous serions bientôt d'accord, ou plutôt que, à l'expression près, nous le sommes déjà. S'il ne veut appeler *inébranlablement ou absolument évident* que la sorte de vérité à laquelle seule on donne communément le nom de *certitude métaphysique* (et qui consiste uniquement dans les perceptions intimes à nous-mêmes, comme sont nos sentiments et nos pensées qui font la plus forte et la plus vive impression de certitude dont nous soyons susceptibles), je consentirai, si on le veut, pour ne point faire une contestation sur un mot, que les vérités externes en ce sens-là ne sont point dites *absolument évidentes;* sans donc nous arrêter à ces expressions équivoques, je suis content de lui, dès qu'il avoue qu'il faut être insensé pour ne pas convenir des premières vérités que je vous ai marquées; car, s'il est extravagant de les rejeter, il est donc essentiellement raisonnable de les admettre

Entre nous, dit Eugène, je ne sais si la pensée de mon philosophe ne serait point qu'il faut admettre pour vrai ce qui au fond ne l'est pas trop; mais qu'il est à propos d'en user ainsi par une sorte d'accommodement avec les idées humaines communément reçues. En effet, il me semble qu'il apportait l'exemple suivant : *Il faut être fou pour refuser de croire que le soleil se lèvera demain;* cependant il n'est pas absolument impossible que le soleil manque à se lever demain; il en est de même, ajoutait-il, de la certitude où sont les hommes que chacun d'eux mourra; trouvez-vous ces pensées si déraisonnables? Non, repartit Téandre, pourvu qu'on en fasse un juste discernement par rapport aux pre-

mières vérités dont il s'agit ici, et qui sont reçues indépendamment de toute supposition : au lieu que les vérités dont notre philosophe apporte l'exemple, ne sont admises qu'en supposant les choses dans un ordre naturel, sans rien affirmer de ce qui pourrait arriver hors de la sphère de cet ordre, et par un effet de la toute-puissance de Dieu.

D'ailleurs gardons-nous de chercher une évidence ou vérité métaphysique là où notre esprit ne saurait et ne doit point la trouver; mais attribuons à chaque espèce de sujets l'espèce d'évidence dont ils sont uniquement susceptibles. Distinguons seulement avec soin la vivacité de l'évidence d'avec la certitude de l'évidence; dès qu'il est impossible à des gens qui n'ont point perdu la raison de ne pas porter certains jugements répandus naturellement dans tous les esprits du genre humain, n'en méconnaissons pas l'évidence, puisque c'est la nature qui nous y porte, et ne croyons pas que pour être philosophe il faille renoncer au *sens commun*; faisons plutôt du sens commun le fondement de toute notre philosophie, en admettant des principes tels qu'on serait manifestement extravagant de ne les pas admettre; car enfin c'en est autant qu'il faut pour y découvrir la source de tous nos jugements. En effet c'est par ces premières vérités que l'on peut parvenir à toutes les autres par voie de raisonnement : elles sont *vérités*, puisqu'elles sont universellement admises dans le genre humain; du moins sous le nom de *vraisemblances si grandes qu'il faut être insensé pour les contredire*; elles sont *premières vérités*, puisqu'il n'en est point qui soient plus simples, plus claires, plus présentes à l'esprit de tous les hommes, et d'ailleurs qu'on ne saurait ni les prouver ni les attaquer par des propositions qui le soient davantage. Mais voici le temps destiné à notre entretien qui finit, dit Téandre, et je suis obligé de me retirer afin de régler diverses choses pour un voyage que je dois faire à la campagne.

J'en avais ouï parler, dit Eugène, et j'en suis fâché, puis-

qu'il interrompt le cours de nos entretiens métaphysiques, auxquels j'ai commencé à prendre tant de goût.

Il ne tiendra qu'à vous, repliqua Téandre, de les continuer en quelque manière, même durant mon absence; vous n'aurez pour cela qu'à lire un ouvrage sur les matières dont nous avons parlé, et qui a pour titre : *Traité des premières vérités et de la source de nos jugements;* les choses y sont traitées avec plus d'étendue; les objections et les réponses y sont mises dans leur jour, et l'on y entre dans le détail des choses dont nous n'avons parlé qu'en général. Outre que vous pourrez remarquer les endroits sur quoi vous souhaiteriez des éclaircissements, afin qu'à mon retour nous en parlions tant que vous n'en serez point fatigué.

FIN DES ÉLÉMENTS DE MÉTAPHYSIQUE.

EXAMEN

DES

PRÉJUGÉS VULGAIRES.

AVERTISSEMENT

SUR CETTE NOUVELLE ÉDITION

DE L'EXAMEN DES PRÉJUGÉS VULGAIRES.

Quoique je n'aie fait aucun ouvrage qui ait paru plus au goût des personnes dont l'approbation soit capable de me flatter que l'*Examen des Préjugés vulgaires,* quelques-uns cependant ont paru l'approuver moins par un endroit; ils insinuaient que ce n'était qu'un amusement ingénieux, peu convenable à un homme qui ne doit s'occuper qu'à des choses utiles. Je serais plus sensible qu'un autre à leur reproche s'il était bien fondé; mais, autant que je respecte leur zèle, autant puis-je me plaindre de leur inattention. Ils ont confondu le style de ce livre avec ce qui en fait le fond. L'un peut passer pour amusement, l'autre est un vrai exercice de métaphysique et de logique, pour regarder chaque chose par les divers jours dont elle est susceptible, et pour faire l'analyse la plus exacte de nos idées et de nos jugements. D'ailleurs, c'est en un sens faire un grand éloge de cet ouvrage que de le regarder comme amusant, tandis qu'il contient véritablement l'exercice des sciences les plus épineuses; car c'est reconnaître que j'aurais trouvé le moyen de changer leurs épines en fleurs, et ce qu'elles ont de fatigant en ce qui peut divertir l'imagination. En effet, je ne crois pas qu'on puisse rien ajouter à la précision et à l'enchaînement des raisonnements et des objections dont je remplis chacun des sujets que je traite. La manière facile et peut-être égayée dont j'ai ici exposé les choses, n'est que pour montrer comment d'un côté on peut rendre sensibles les matières les plus abstraites; et

comment, d'un autre côté, les esprits qui s'en croient le moins capables, pourraient en prendre l'habitude et même y trouver de l'agrément.

Pour ce qui regarde le fond même des sujets, on n'en pouvait guère choisir de plus intéressants ni de plus propres à former l'esprit et les mœurs; c'est ce qu'on verra en cette édition, où je mets à la fin de chaque sujet deux sortes d'additions : l'une est une *Analyse* métaphysique et logique pour rapprocher la suite des idées et des raisonnements d'où résulte chaque vérité, l'autre est l'*Usage* qu'on peut en tirer par rapport à la conduite de la vie ou aux principes de la littérature. Par là on aura, comme quelques-uns l'ont demandé, l'application de divers principes énoncés dans le *Traité des premières vérités*.

EXAMEN

DES

PRÉJUGÉS VULGAIRES.

PREMIÈRE PROPOSITION.

Que deux partis peuvent se contredire et contester sur un même sujet, et avoir tous deux également raison.

Tous ceux qui pratiquent Téandre lui trouvent de l'esprit; mais c'est un esprit singulier dans ses idées. Soit affectation, soit naturel, il n'est presque jamais dans la conversation du sentiment ordinaire; il avance des propositions qu'on ne peut entendre sans rire, et plus on rit plus il s'attache à les soutenir. On s'aperçoit pourtant qu'il dit des choses ingénieuses; et, quelque peu vraies qu'elles paraissent d'abord, elles le paraissent davantage dans la suite; surtout quand on a la condescendance de le laisser parler tant qu'il lui plaît; car sans cela il se récrie, il appelle le monde peuple; il dit qu'on le condamne sans l'entendre, qu'on s'en tient à de fausses préventions dont il prétend que tout est rempli, de sorte qu'il est toujours prêt à les examiner.

Timagène est depuis longtemps son ami intime; il ne peut vivre sans lui, et cependant il ne peut guère être avec lui sans en être contrarié, ce qui le met quelquefois de mauvaise humeur.

Dans un de ces moments de légère fâcherie qui rendent plus piquant le commerce qu'ont ensemble les amis, bien loin de le détruire, il reprocha à Téandre que ses idées extraordinaires n'étaient pas toujours agréables; qu'il pourrait bien

y demeurer attaché, parce qu'il voyait qu'on leur donnait succès, mais que ce succès était au fond assez équivoque, et qu'on riait peut-être autant de ses bizarreries que l'on applaudissait aux prétendues vérités qu'il voulait prouver.

Vous êtes vous-même trop souvent opposé à mes sentiments, lui repartit Téandre, pour bien distinguer si l'on rit de ce que je dis, ou si on l'approuve en riant; mais vous avez vu par expérience que si l'on est d'abord fort éloigné de mes opinions, on s'en rapproche dans la suite assez humainement.

Au reste, je n'exige pas des gens qu'ils souscrivent aveuglément à ce que je pense et à ce que je dis. Non, interrompit Timagène, vous voulez qu'ils vous écoutent, qu'ils examinent ce que vous proposez, qu'ils y fassent même des objections, et, pour conclusion, qu'ils en conviennent. Votre condescendance est grande, et je l'approuverais beaucoup, si elle ne me rappelait quelque idée du fameux Denis de Syracuse. Il était poëte, comme vous savez, ou du moins il s'en piquait. Il voulait que ses sujets lui dissent librement et sans façon ce qu'ils pensaient de ses vers; mais s'ils ne les trouvaient excellents, ainsi qu'il les trouvait lui-même, il leur en coûtait la vie.

Vous raillez, dit Téandre, pour moi je vous dis, sans raillerie, que je m'intéresse fort peu aux opinions que je défends : car je suis persuadé que deux partis, pour être d'un sentiment différent et pour contester, peuvent néanmoins avoir raison de côté et d'autre : est-il une plus grande équité?

La vôtre n'est pas hypocrite, reprit Timagène; elle n'affecte point de paraître dans vos entretiens ordinaires; et si je la découvre aujourd'hui, je vous avoue que c'est pour la première fois. Il est vrai, dit Téandre, que je prends soin de la cacher, et ce n'est pas sans raison : si quand on dispute l'on paraissait trouver la vérité dans ce que disent les autres, on se mettrait soi-même hors de je ne sais quelle petite

ivresse qui échauffe heureusement l'imagination pour soutenir ce qu'on a avancé ; mais lorsqu'on n'a plus besoin de s'enivrer l'esprit, ajouta-t-il en riant, on n'a plus de peine à déclarer la justice qu'on fait au sentiment d'autrui : je vous le déclare donc, que sur les points où vous m'avez vu parler avec le plus d'ardeur, et, si vous le voulez, même avec le plus de raison, je reconnais, dis-je, que ceux qui m'étaient opposés pouvaient avoir autant de raison de leur côté que j'en avais du mien.

La raison n'est autre chose que la vérité, dit Timagène ; quand elle est d'un côté, il est impossible qu'elle se trouve de l'autre ; cependant, à vous entendre, il faudrait qu'elle se multipliât ; mais elle est nécessairement une, et toutes vos subtilités ne la feront pas changer de nature.

Voyons un peu, reprit Téandre, si cette espèce de multiplication est aussi incompatible avec la vérité que vous le croyez ; et, pour rendre la chose plus sensible, mettons-en l'exemple dans un objet corporel.

N'avez-vous jamais vu de ces perspectives que l'on montre par rareté en certains endroits ? Vous approchez du tableau en face et en ligne directe ; c'est un certain objet qui est représenté : on vous fait aller du côté droit, alors le même tableau représente un objet tout autre. Voyez-le d'un troisième côté, il représentera un troisième objet. Dans ces trois situations différentes, dites-moi, je vous prie, si l'on ne peut pas dire en quelque sorte que la vérité se multiplie ? Le premier, qui voit à main droite, dit : *C'est une dame qui est peinte en ce tableau.* Le second, qui voit à gauche, dit : *C'est un lion furieux.* Si les deux partis ne soupçonnent rien de l'art de la perspective, il est naturel qu'ils entrent en dispute : Moi, dira l'un, je suis sûr que c'est une femme qui est représentée ici ; je la vois distinctement ; voilà son visage, sa coiffure, ses habits ; il faut être aveugle pour en disconvenir : l'autre ne manquera pas de dire de son côté : C'est un lion furieux ; voilà sa gueule béante, son crin hérissé, ses griffes mena-

çantes, elles sautent aux yeux; il faut ne les pas ouvrir pour ne pas voir ce que je vois et ce qui en est en effet. Encore une fois, Timagène, je vous le demande, où est alors la vérité? n'est-elle pas multipliée dans un seul et même objet? qu'en pensez-vous?

Je pense, dit Timagène, en hésitant, qu'il y a dans ce que vous dites de quoi éblouir, mais non pas de quoi convaincre : car j'ai des raisons évidentes pour m'en tenir à ce que je vous ai dit d'abord. Les miennes, reprit Téandre, ne me sont pas moins évidentes. Ne serions-nous point actuellement sur une perspective spirituelle que nous regardons chacun de notre côté? Et ne nous arriverait-il point ce qui arriva au rhéteur Corax et à son disciple Tisias. Ils étaient convenus que celui-ci donnerait à son maître une somme d'argent à la première cause qu'il serait capable de plaider et qu'il gagnerait. Étant assigné pour payer; il m'est évident, disait-il, que je ne dois rien : car si je perds la cause que je plaiderai, les conditions auxquelles j'ai promis l'argent ne sont point gardées; et si je la gagne, je suis autorisé par les magistrats à ne point payer; mais il n'était pas moins évident au rhéteur qu'il devait être payé. Car, disait-il à son élève, si vous perdez votre cause, l'autorité publique m'attribue ce que vous me refusez, et si vous la gagnez, la justice parle encore plus haut en ma faveur, puisque vous voilà capable, selon nos conventions, de plaider une cause et de la gagner.

L'exemple me divertit, reprit Timagène, et la comparaison de la perspective m'embarrasse. Elle me laisse dans l'esprit je ne sais quoi de confus que je ne saurais assez démêler. Pour m'aider à le faire, voyons ce que vous en voulez conclure.

Le voici, répondit Téandre, deux hommes en voyant des yeux du corps un même objet corporel, peuvent avoir sur le même sujet des sentiments tout opposés, et contester de manière qu'ils disent vrai et qu'ils aient raison chacun de leur côté. Ainsi,

deux hommes en voyant des yeux de l'esprit un même objet spirituel, peuvent avoir sur ce même objet des opinions tout opposées, et ne pas laisser d'avoir tous deux raison : c'est pourquoi, au lieu de condamner, comme on fait d'ordinaire, deux partis qui sont en contestation, et d'en conclure que sûrement l'un des deux ou même que tous les deux ont tort, moi, tout au contraire, par un rare exemple d'humanité, je les justifie et je prétends que tous deux peuvent dire vrai. Ainsi, donnai-je libéralement au genre humain tout au moins la moitié plus de raison qu'on ne lui croyait, et qu'il ne croyait peut-être lui-même avoir. Ce caractère de libéralité, dit Timagène, réjouit du moins s'il n'enrichit pas. Mais où prenez-vous cette raison que vous donnez au genre humain, et toutes ces perspectives que vous donnez à la nature, qui d'ailleurs me paraissent fort indignes d'elles?

Pourquoi mépriser tant les perspectives, dit Téandre en souriant : on les met en des théâtres magnifiques, en des promenoirs délicieux, en des palais et des appartements superbes; ce que l'art le plus somptueux recherche avec tant d'empressement et de dépense, serait-il indigne de la nature? Il ne le serait pas, répondit Timagène, dans ce qu'on aperçoit en cela d'agréable, mais dans ce qu'on y découvre de vicieux. La perspective flatte nos sens, mais elle les trompe. Il me paraît indigne de la nature de vouloir nous imposer : elle nous porte à l'amour de la vérité : il ne faut pas qu'elle nous donne elle-même des modèles d'illusion et de mensonge.

Vous faites la nature bien scrupuleuse, repartit Téandre, et vous voulez qu'elle ait une sorte de circonspection dont elle ne se soucie guère. Elle nous doit porter à l'amour de la vérité, dans ce qui touche les mœurs et la société civile : aussi le fait-elle, en nous inspirant l'amour de la bonne foi, de la modération et des autres vertus : mais dans les autres choses, se met-elle fort en peine que nous attrapions la vérité? Nous a-t-elle donné la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût et tous les

sens pour connaître ce que sont véritablement les objets en eux-mêmes? Non, mais afin de les prendre ou de les laisser; selon qu'ils nous conviennent ou ne nous conviennent pas; elle veut satisfaire à nos besoins, et non pas à nos curiosités. Le métier de la nature n'est donc point de nous faire atteindre à la vérité que vous imaginez; et cette raison, comme vous voyez, n'aura pas dû lui faire faire dans le monde une grande épargne de perspectives; aussi l'en a-t-elle rempli. Ouvrez les yeux, ajouta-t-il, sur le cou d'un pigeon, sur une nue frappée du soleil, sur un verre triangulaire. A regarder chacun de ces objets par un endroit, n'est-il pas d'une couleur, et en même temps d'une autre couleur, à le regarder par une autre endroit? Quel est l'endroit véritable, quelle est la véritable couleur, je vous le demande, si ce n'est l'un et l'autre également?

Vous me citez, dit Timagène, des objets particuliers, et nous parlons de tous les objets en général. Je vous cite, reprit Téandre, ceux où la chose est plus sensible pour vous faire juger ce que sont tous les autres. Quoi, répliqua Timagène, vous prétendez qu'il en est de même de tout ce qui se présente à nos yeux? Vous faites aujourd'hui de la nature entière une vraie décoration de théâtre, toute lumineuse et toute brillante. Il faut la faire, dit Téandre en riant, la plus belle et la plus agréable qu'il est possible; ce sera toujours à notre profit, ou plutôt il n'y a qu'à la laisser telle qu'elle est; elle ne présente point d'objet à nos yeux, qui, regardé par mille endroits, ne se voie de mille manières différentes. Comme ils se promenaient dans un jardin : Regardez cet oranger, ajouta-t-il; il paraît en général et confusément former dans les yeux la même image, de quelque endroit qu'on le regarde; mais considérez-le de près et avec plus de réflexion, il n'en faudra pas davantage pour vous convaincre.

En effet, Timagène remarqua dans certaines feuilles une sorte de vert qui était fort brun, et qui en d'autres feuilles

était fort clair. Il remarqua aussi que les feuilles qu'il croyait voir auparavant également partout, ne se voyaient ici que de profil et là en face; ici par le dessus et là par le dessous. Sur quoi étant demeuré quelque temps à rêver: Je suis confus, dit-il à Téandre, de vous avoir arrêté sur une chose si manifeste, et de vous avoir demandé des preuves là où il ne fallait que des yeux. Mais, poursuivit-il, quels que puissent être les objets qui frappent les yeux du corps, les objets qui frappent les yeux de l'esprit sont trop simples pour faire tant de perspectives. Pour moi, repartit Téandre, je ne vous ai parlé des uns que dans la persuasion où j'étais qu'il faut précisément dire de même des autres; et, outre l'exemple de Corax et de son disciple, nous en avons des preuves dans ce qui se passe parmi les plus grands esprits du monde, sur toutes sortes de matières et en toutes sortes de sciences.

En effet, une seule loi, continua Téandre, voit les plus sages jurisconsultes partagés sur le sens qu'on lui doit donner. La théologie occupe ses docteurs à disputer les uns contre les autres et à ne s'accorder jamais. La philosophie ne produit guère de nouveaux philosophes que pour produire des opinions contestées. Les plus habiles médecins dans leurs consultations ne conviennent presque d'aucun point, si ce n'est de vivre aux dépens du malade: et jusqu'aux grammairiens; on les voit souvent se diviser en autant d'avis différents qu'il se trouve de vétilles dans leur métier.

Vous me faites comprendre, dit Timagène, que dans toutes les sciences, il y a beaucoup de visions et par conséquent beaucoup de visionnaires : je n'en avais pas besoin, j'en soupçonnais encore plus que vous ne m'en indiquez : mais vous ne me montrez pas des gens qui aient des opinions différentes sur un même sujet, avec la raison chacun de leur côté, et c'est ce que je cherche.

Vous le cherchez, repartit Téandre, et vous ne voulez pas le trouver. Vous mettez les personnes les plus judicieuses et

les plus éclairées. Fussent-ils éclairés comme des anges et judicieux comme Salomon, interrompit Timagène, avec activité et d'un air qui tenait en même temps du plaisant et du sérieux, dès qu'ils se contredisent, il est impossible que tous ne se trompent pas à la réserve d'un seul. C'est comme si je disais, reprit Téandre, que de deux hommes qui se contredisent, en disant ce qu'ils voient à la perspective artificielle dont nous avons parlé d'abord, il est impossible qu'il n'y en ait pas un qui dise faux; et cependant vous êtes convenu avec moi, que non-seulement cela n'est pas impossible, mais que cela se fait et se doit faire ainsi.

Laissons cette perspective, dit Timagène. Vous voulez l'éviter, interrompit Téandre, vous n'en viendrez pas à bout. C'est mon égide ; je vous le remettrai sans cesse devant les yeux quand vous voudrez disconvenir que deux partis peuvent dire des choses contraires et dire pourtant vrai. Celui qui voit la perspective à droite, ne dit-il pas : Oui, le tableau représente une dame; celui qui le voit à gauche, ne dit-il pas : Non, ce n'est pas une dame, c'est un lion : Est-il rien de plus opposé que le *oui* et le *non ?* cependant les deux partis en disent-ils moins la vérité ? Tant que le charme de l'égide durera, reprit Timogène, je ne pourrai m'en garantir. Il faut que je fasse un effort pour le rompre... Attendez, dit-il après avoir un peu rêvé, je crois pour cette fois en venir à bout et débrouiller le mystère.

Savez-vous, poursuivit-il, que dans les circonstances de votre perspective ces choses, que vous prétendez être opposées, ne le sont nullement en effet : car c'est comme si l'un disait : *De l'endroit où je suis, qui est à droite, le tableau représente un lion;* et comme si l'autre disait : *De l'endroit où je suis, qui est la gauche, le tableau représente une femme* : or, il n'est pas opposé qu'à la gauche le tableau représente une femme, et qu'à la droite il représente un lion. Il ne s'ensuit donc pas, sur l'exemple de la perspective, que des choses opposées puissent au même temps être vraies.

J'avoue, dit Téandre, qu'on ne peut parler avec plus de justesse ni plus de subtilités que vous faites, et que, pour cette fois, vous êtes véritablement philosophe. Je m'en applaudis moi-même : j'ai besoin que vous le soyez un peu, afin de goûter la réponse que j'ai ici à vous faire. Les choses opposées ne peuvent être vraies, et l'on peut dire néanmoins des choses opposées qui soient vraies. Comment cela ? C'est, poursuivit-il, que ce qu'expriment les hommes ne répond point à tout ce qu'ils devraient se faire entendre les uns aux autres. Ainsi, bien que, dans l'exemple de la perspective, les trois personnes qui la regardent ne dussent pas exprimer des choses opposées, ainsi que vous l'avez remarqué ; ils les expriment pourtant en effet, comme il est manifesté par ces termes, *oui* et *non*. Ce que je vous dis ici demande peut-être un peu d'attention pour le pénétrer ; mais, après les réflexions que vous avez faites de vous-même, on peut se promettre que vous n'aurez pas de peine à faire celle-ci.

Je ne sais, répliqua Timagène, pourquoi vous me demandez ici tant d'attention ; car, ajouta-t-il en souriant, soit que vous ayez le talent d'exprimer nettement votre pensée, ou que j'aie celui de la découvrir aisément, je m'imagine comprendre très-bien où se réduit tout ce que vous venez de me dire : c'est que les hommes se contredisent par leur faute, et parce qu'ils ne s'entendent et ne s'expliquent pas assez. En ce cas, j'avouerai qu'ils peuvent se contredire et dire la vérité de part et d'autre ; mais je n'avouerai pas qu'ils aient pour cela raison de contester ; car, au lieu de s'opiniâtrer à crier chacun de leur côté : *Oui*, c'est un lion, et : *Non*, c'est une femme, ne doivent-ils pas se dire l'un à l'autre : Ne disputons point en l'air et hors de propos ; passez de mon côté et moi du vôtre ; vous verrez que je disais vrai, et je verrai que vous le disiez aussi ; il ne faut qu'appliquer cette règle à tous les objets de la connaissance des hommes pour tarir en un instant toutes leurs contestations ; et, bien loin que deux

partis puissent avoir raison de contester, aucun des deux ne l'aura jamais.

Vous êtes expéditif, dit Téandre en riant, et vous faites en deux mots le plus beau règlement du monde. Mais de ce que les hommes n'expriment pas tout ce qu'ils ont à exprimer, s'ensuit-il que ce soit leur faute de ne pas s'entendre, qu'ils aient tort de se contredire, ou qu'ils ne puissent pas contester avec raison? Toutes les perspectives, je veux dire tous les objets qui ont différentes faces, ne sont pas aussi commodes que celle dont nous avons parlé; on en connaît l'artifice, c'est assez pour ne s'y pas méprendre, et par conséquent pour prévenir les disputes et les contestations qui pourraient naître à ce sujet; mais deux personnes qui ne sauraient nullement les effets différents d'une différente situation par rapport à cet objet et qui n'en auraient pas le moindre soupçon, devraient-elles être estimées déraisonnables pour se contredire sur ce que représente le tableau? Il en est de même dans les sujets ordinaires de disputes. Les hommes savent-ils que ce sont là autant de perspectives? Si nous le leur disions ici, ne serait-ce pas pour la première fois qu'ils l'auraient entendu, et voudraient-ils seulement le croire?

Qu'ils le sachent une bonne fois, dit Timagène, afin que dans la suite ils soient aussi inexcusables de contester qu'on le serait aujourd'hui de contester sur la perspective dont on connaît l'artifice. Vous voulez donc, reprit Téandre, que dans tous les sujets de dispute chacun des deux partis se disent mutuellement : *Passez de mon côté et je vais passer du vôtre?* Assurément, repartit Timagène, et cela ne souffre nulle difficulté. Nulle, dit Téandre en souriant, sinon celle qu'aura chacun des deux partis à trouver le côté du parti contraire.

Si, dans une profonde nuit et dans un vaste champ, deux hommes se disaient l'un à l'autre : *Passez de mon côté,* ne se demanderaient-ils pas aussi en même temps : Et où est-il votre côté? Toute la vie humaine, toutes les dissertations des hommes, forment en quelque manière ce vaste champ où l'on

est dans une obscure nuit; tous se crient les uns aux autres: Passez de mon côté, et vous apercevrez la chose comme moi, chacun d'eux répond : Je vais de tous les côtés où il m'est possible, et de quelque côté que ce soit je trouve le contraire de ce que vous dites.

Deux partis entre les Romains contestent sur l'action de Brutus qui assassine César; les uns disent : Venez tous de votre côté voir ce libérateur de la patrie, ce véritable Romain, ce prodige de vertu, lequel, pour procurer le bien commun et rétablir la république dans ses droits, a étouffé en lui-même jusqu'aux sentiments les plus naturels que lui inspiraient ses intérêts particuliers à l'égard de celui qui était son protecteur déclaré. Les autres, à ce discours, demandent où est le côté d'où l'on peut voir rien de semblable dans Brutus; que pour eux, de quelque côté qu'ils puissent aller, ils ne voient qu'un monstre d'ingratitude et de trahison, l'opprobre non-seulement de la vertu romaine, mais encore de l'humanité, qu'un chef de forcenés, qui viole les droits les plus sacrés de la nature, sous prétexte de maintenir les droits incertains d'une république embarrassée elle-même de son autorité; elle n'en pouvait faire un meilleur usage que de la remettre entre les mains du héros le plus grand, le plus sage et le plus débonnaire qui fût jamais. Indiquez maintenant, dit Téandre à Timagène, le moyen de voir la chose du même côté, et de faire mettre les partisans de la reconnaissance du côté du souverain amour de la liberté; où les tempéraments âpres et bilieux du côté des tempéraments les plus tendres et les plus humains : la chose est-elle si faisable, et ne tient-il qu'à dire : Passez de mon côté, je vais passer du vôtre?

Quoi! reprit Timagène, croyez-vous que ce ne soit jamais la faute des hommes de ne se point trouver dans la même situation pour bien juger des objets? et à force de la chercher, ne devraient-ils pas se rencontrer s'ils en avaient bien envie? A dire vrai, repartit Téandre, je croirais volontiers avec vous qu'il y a quelque autre chose que la difficulté de se mettre

dans la même situation d'esprit qui les empêche de s'y mettre en effet, et que cette difficulté vient souvent de la répugnance qu'ils ont à céder et à quitter la disposition dans laquelle ils se sont trouvés d'abord. Mais aussi faut-il avouer que la chose quelquefois leur est absolument impossible; car enfin, qu'est-ce que cette même situation, sinon une même disposition des organes des sens et de l'imagination? mais où la trouver cette même disposition, puisqu'elle change selon les tempéraments, et que les tempéraments se ressemblent aussi peu que les visages? Les hommes ayant donc les sens, les organes et l'imagination différents, doivent apercevoir, sentir, imaginer différemment le même objet; de sorte qu'au lieu de leur reprocher qu'ils aient des sentiments opposés sur une même chose, je suis étonné, moi, qu'ils se trouvent jamais du même sentiment, et je doute au fond qu'il soit jamais bien entièrement le même dans deux hommes différents.

La maxime est plausible, reprit Timagène en raillant, et avec cela il ne faudra plus trouver étrange que les hommes ne jugent pas également que deux et deux font quatre. Ils ont les sens, les organes, l'imagination d'une construction différente : selon cette construction différente, l'un jugera que deux et deux font trois, et ce sera apparemment quand il aura l'imagination plus étroite; un autre qui aura l'imagination plus étendue jugera que deux et deux font cinq; et un troisième pourra l'avoir si vaste, qu'il jugera tout d'un coup que deux et deux font cinquante. Du reste, ils auront tous également raison de contester, chacun d'eux, selon vous, voyant l'objet de son côté par une face différente, et selon la disposition qui lui sera particulière. Eh bien! ajouta Timagène en continuant de railler, suis-je assez entré cette fois dans votre pensée? La vôtre, répondit Téandre, est en même temps plaisante et maligne, et vous me faites craindre de m'être un peu trop avancé. Vous aurais-je dit que sur toutes sortes de sujets les hommes peuvent également soute-

nir des choses opposées, et avec cela avoir raison chacun de leur côté? Si cela était, et si j'en avais dit plus que je ne voulais, comme il arrive assez souvent dans la chaleur de l'entretién, où l'on veut toujours enchérir sur ce qu'on a dit d'abord, je me rétracterais sans délibérer. Mais afin de vérifier mon opinion dans toute son étendue, ne suffit-il pas qu'il y ait au monde un grand nombre d'objets de la connaissance des hommes qui soient comme la perspective artificielle?

Vous paraissez, dit Timagène, vouloir faire une honnête retraite, et avec cela vous n'êtes pas encore en sûreté. Dès que vous accordez qu'on peut voir certaines choses sous plusieurs faces, pourquoi ne pourrait-on pas y voir toutes les autres? On peut voir un objet sous diverses faces dès qu'il en a plusieurs, dit Téandre; mais s'il n'en a qu'une, on ne peut le voir que sous celle-là : de cette nature, ajouta-t-il, sont les [1] premières vérités qui servent à former toutes les autres connaissances, comme l'unité sert à former les nombres. On peut se méprendre dans la supputation d'une grande quantité de nombres; mais on ne le peut quand il ne s'agit que de l'unité; ou bien, si vous voulez encore, ces premiers principes sont des objets sur quoi la lumière de l'esprit se réfléchit tout entière; de sorte qu'elle fait voir nécessairement tout ce qu'ils sont, de quelque côté qu'on puisse les considérer. Est-ce là faire une retraite, ajouta Téandre en riant de son côté, ou si c'en est une, n'est-elle point comme celles des grands capitaines qui valent une victoire? Je ne vous conseillerais pas, répliqua Timagène, de compter trop là-dessus, puisqu'il me reste encore contre vous des armes que vous-même m'avez fournies. En effet, un objet n'eût-il qu'une face par où il pût être regardé, il peut toujours être regardé par différents yeux, et par conséquent être un objet de contradiction et de contestation.

Les yeux de l'esprit aussi bien que ceux du corps, reprit

[1] Voyez le *Traité des premières vérités*, 1re part., chap. VII.

Téandre, sont différents en différents hommes, la chose est indubitable; mais pour l'être ainsi en quelque chose, ils ne le sont pas en tout : tous les visages, tous les tempéraments sont divers, cela n'empêche pas qu'il n'y ait une certaine disposition qui leur soit à tous essentielle et commune : c'est pourquoi, bien qu'un objet fasse une impression sur un tempérament, et une autre impression sur un autre tempérament, il est certains objets qui font impression sur le tempérament de l'homme en général; et cette impression est toujours la même. La lumière, par exemple, a un rapport si précis avec les yeux du corps humain, que quelque différents qu'ils puissent être entre eux, ils en seront toujours frappés de la même sorte. Il en faut dire autant des yeux de l'esprit; leur lumière sont les premières vérités dont nous avons parlé; quelque différents que soient les esprits, il est de leur nature d'être également frappés. Mais si cette lumière commence à être composée, mêlée, modifiée, alors perdant cette convenance directe qu'elle avait avec la nature des connaissances humaines en général, elle ne fait plus que des impressions diverses, selon le plus ou le moins de différence qui se trouve entre les esprits des hommes. Voilà, ce me semble, dit Timagène, de quoi vous satisfaire, et de quoi vous faire convenir que deux partis peuvent, avec la raison chacun de son côté, se contredire en certains sujets, quoiqu'ils ne le puissent pas en d'autres.

Vous êtes plus préparé que moi, dit Timagène, sur la matière dont nous parlons, et vous me dites des choses dont je suis obligé de convenir, faute peut-être d'y avoir pensé aussi longtemps que vous. Quoi qu'il en soit, si vous n'exceptez des sujets sur quoi les hommes se peuvent contredire avec quelque raison, que les premiers principes, vous ouvrez un beau champ à la dispute, et les gens qui aiment la chicane doivent être charmés; mais les âmes pacifiques vous sauront fort mauvais gré de ce que vous livrez ainsi tout l'univers à la contestation. Est-ce moi qui le fais? reprit Téandre: n'est-ce

pas la nature même, ou plutôt la Providence? Le Seigneur, dit l'Écriture, a donné *le monde pour sujet de dispute aux hommes*.

De sorte, interrompit Timagène en souriant, que vous êtes ici l'homme de la Providence, et que vous voulez la justifier en justifiant les contestations. Vous avez beau plaisanter, dit Téandre, je me fais l'honneur d'être leur apologiste, et elles sont beaucoup plus salutaires au monde que l'on ne pense d'ordinaire. Un Espagnol les appelait *les sages-femmes de la vérité* : l'expression, comme vous voyez, est un peu violente en français; mais enfin il est vrai de dire que sans elles la vérité manquerait souvent à paraître en ce monde. Elle ne s'y montre, la plupart du temps, qu'à la faveur des disputes qui éclaircissent les choses en les faisant regarder par leurs différents jours : donnez-moi, ajouta-t-il, une nation où l'on ne dispute, où l'on ne conteste jamais, ce sera, je vous assure, une nation très-grossière et très-ignorante.

Grâce au Ciel, reprit Timagène, la nôtre ne saurait avoir de ce côté-là ni grossièreté ni ignorance à se reprocher; et, n'y eût-il que ce que nous y avons vu de nos jours, elle doit être la plus polie et la plus savante qu'on puisse guère imaginer. Je vous entends, dit Téandre; mais croyez-vous que ce que nous avons vu soit si particulier à notre siècle ou à notre nation? Regardez tous les temps et tous les pays du monde, ils se ressemblent assez par cet endroit. Comment, interrompit Timagène, est-il possible qu'on ait trouvé ailleurs des personnes d'un certain caractère contester avec éclat sur les sujets les plus respectables et les plus sacrés?

Ne vous y trompez pas comme le peuple, repartit Téandre, ce sont de ces matières où il est d'autant plus important de ne pas céder, qu'on est plus essentiellement obligé de soutenir alors la vérité que l'on croit avoir chacun de son côté. Parcourez, ajouta-t-il, l'histoire de l'Église, vous y verrez, sous le nom des saints, et des plus grands saints, des choses que nous avons vues de nos jours. Vous trouverez dans saint

Bernard et le bienheureux Pierre de Cluny des contestations que d'illustres solitaires ont renouvelées il y a quelques années, et qui semblaient être les mêmes, tant elles avaient de rapport, et par le fond de la matière et par le caractère des antagonistes. En des temps plus anciens, vous rencontrerez les contestations de ce qu'il y a eu de plus vénérable dans l'Église : de saint Léon, pape, et de saint Hilaire, archevêque d'Arles; de saint Chrysostome et de saint Épiphane; de saint Augustin aux prises avec saint Jerôme, dont les disputes en particulier ont fait tant de bruit; du martyr saint Cyprien et du pape saint Étienne; et pour tout dire en un mot, des apôtres mêmes saint Paul et saint Barnabé; et de saint Paul encore avec Céphas. Je sais un ouvrage où l'on fait l'histoire des contestations de ces saints, et où l'on montre sensiblement la raison qu'ils avaient de soutenir leur sentiment chacun de son côté.

N'auraient-ils pas eu encore un peu plus de raison, demanda Timagène (en s'approchant de Téandre et en baissant la voix), de ne point contester du tout? Je puis répondre avec assurance que non, dit Téandre. Ils se trouvaient dans des conjonctures où leur religion exigeait d'eux qu'ils soutinssent avec constance, avec courage et même avec chaleur, ce qu'ils jugeaient devant Dieu être le plus conforme aux principes de la foi et à la vérité. Mais est-il possible, interrompit Timagène, que dans la chaleur dont vous parlez il n'entrât pas un peu d'altération? Je m'imagine bien, dit Téandre, que tout saints qu'ils étaient ils ne cessaient pas pour cela d'être des hommes, et que dans l'ardeur du zèle il pouvait leur échapper des traits qui n'étaient pas toujours si mesurés; mais de légères fautes qui sont des suites de l'humanité, ne sont pas incompatibles avec une sainteté véritable, et elles sont consumées par le feu même du zèle qui en a été l'occasion.

Voilà, dit Timagène, un tour assez singulier pour ôter tout d'un coup bien des scandales. Je voudrais que certaines

gens sussent notre entretien; je crois, ajouta-t-il en riant, qu'ils vous feraient volontiers des remercîments pour conclure en leur faveur, comme vous faites, qu'ils pouvaient avoir raison, lorsque tant de gens étaient persuadés du contraire. Qu'ils profitent tant qu'il leur plaira, interrompit Téandre, de ce que j'ai dit en leur faveur; je leur demande pour unique récompense qu'ils n'en abusent pas : car enfin ils doivent savoir qu'en pouvant avoir raison, on a quelquefois en effet le plus grand tort du monde.

Téandre ayant beaucoup parlé, se trouva alors un peu échauffé, et il invita Timagène à venir avec lui faire un tour de promenade; mais celui-ci s'en étant excusé sur la parole qu'il avait donnée à une personne de qualité de l'aller joindre à cette heure-là même, Téandre se retira bientôt après pour aller prendre l'air, accompagné uniquement de ses rêveries, qui lui fournissaient toujours des idées assez particulières.

Analyse de l'article précédent.

1. Faces diverses d'un objet. 2. Considérées par divers esprits. 3. Une face vue par les uns, non par les autres. 4. Fait diverses impressions sur divers esprits. 5. Diversité d'impression justifie le *oui* ou le *non* sur un même objet. 6. Par là on se contredit sans avoir des pensées contraires. 7. Faute d'entrer dans la situation d'esprit des autres, ou d'exprimer assez précisément ce qu'on pense, le langage ordinaire ne suffisant point à la multiplicité de nos idées. 8. Il est pourtant certains objets si évidents et si conformes à la disposition essentielle de l'esprit humain, que de ne les pas voir comme tous les autres hommes, ce serait cesser d'être homme : telles sont les premières vérités.

Usage.

Le désagrément le plus ordinaire de la vie vient des contestations qui causent les inimitiés et les haines. Elles tariraient presque tout d'un coup si l'on faisait attention à la vérité établie en cet article. Quand les autres ne voient pas une chose par le même endroit que nous, est-ce leur faute? Quand notre esprit est autrement disposé que le leur, est-ce la nôtre? Ils ont raison, et nous aussi : nous n'en manquons de côté et d'autre que faute de chercher par quel endroit un autre parle autrement que nous. En le cherchant nous trouvons souvent qu'il pense comme nous, ou du moins, que ne pouvant penser comme nous à cause d'une situation d'esprit différente, nous sommes blâmables de le trouver étrange. Il faut excepter néanmoins les principes généraux de la connaissance et de la société humaine, aussi bien que les justes conséquences qu'on en doit tirer; mais une grande partie des contestations roulant beaucoup moins sur des principes évidents que sur les différentes impressions que font les objets en divers esprits, ce sera avoir rétabli une grande partie du repos de la société humaine que d'en avoir retranché une partie des contestations, par la vérité établie en ce premier article.

IIe PROPOSITION.

Que la science ne consiste point à savoir beaucoup.

A mesure qu'un homme a su davantage et qu'il a acquis plus de connaissances, ne disons-nous pas qu'il est plus savant, ou disons-nous mal? Puis donc que de savoir est ce qui fait la science, ce qui fera la science par excellence n'est-ce pas de savoir beaucoup?

Il y a du vrai dans ce raisonnement; mais il faut le démêler, pour n'y laisser rien que de vrai, et pour nous donner une juste idée de ce que c'est au fond que la science.

Nous le concevrons par la comparaison de la nourriture; ce qu'elle est au corps, la science l'est à l'esprit : notre corps s'entretient, s'augmente, se perfectionne par la nourriture; ces mêmes effets sont en quelque sorte produits par la science dans notre esprit; sans elle, il ne fait que languir, diminuer et dépérir.

Or, qu'est-ce qui nourrit notre corps? Est-ce tout ce que nous mangeons? non : c'est un aphorisme incontestable, que *ce qui nous nourrit est ce que nous digérons.* Plus nous mangeons, si nous ne le digérons bien, plus nous sommes incommodés; car, au lieu de faire du sang, qui seul immédiatement entretient notre vie, il ne fait que de la corruption qui nous tue.

Le mot de *science* est équivoque, comme l'est le mot de nourriture; et mal à propos il se prend par les esprits vulgaires indifféremment pour tout ce que nous mangeons. Quand ils voient un homme manger beaucoup, cet homme se nourrit bien, disent-ils, au lieu que cet excès même est quelquefois ce qui l'empêche de se nourrir faute de digérer. Quand on voit aussi un homme entasser dans son esprit connaissances sur connaissances, on dit cet homme est *savant;* mais si ces connaissances ne sont bien digérées, elles ne font qu'accabler l'esprit et l'offusquer; lui ôtant cette justesse de pensées et cette finesse de discernement en quoi consiste la vigueur et la vie propre de l'esprit; de sorte que sans elle il n'a plus que des connaissances informes et comme indigestes.

Qu'est-ce donc que cette *indigestion* spirituelle, pour ainsi dire, qui empêche nos connaissances de former dans notre esprit une science véritable; c'est ce qui arrive, quand elles ne sont ni claires, ni conformes à nos besoins.

On a ri d'un homme qui croyait faire l'éloge de son fils,

en disant de lui : *Il a peu d'esprit, mais le peu qu'il en a est bon :* on pourrait très-sensément faire cet éloge de certain savant : *Il sait peu de choses, mais il sait bien ce qu'il sait.* J'aimerais infiniment mieux la parcelle de science de tel homme que je connais, que l'amas de sciences le plus étendu de tel autre homme que je ne connais pas moins. Pourquoi? C'est que le petit nombre de connaissances qu'a le premier, servent à lui perfectionner l'esprit, et l'amas de connaissances dans l'autre, ne fait que gâter le sien. L'un sait clairement le peu qu'il sait, et par conséquent il discerne avec la même clarté ce qu'il ne sait pas; l'autre ne sachant qu'obscurément la multitude des choses qu'il a retenues, et n'en voyant pas distinctement la nature, les faces différentes et les justes bornes, elles lui sont une occasion continuelle de se méprendre, confondant ce qu'il sait avec ce qu'il ne sait pas. Tel est le caractère des faux savants; nation plus méprisable incomparablement que toute la nation des ignorants modestes, qui ne sont disposés ni à se tromper eux-mêmes par de fausses lueurs, ni à tromper les autres par des propositions incertaines, des discours vagues et des décisions téméraires, et cela faute d'ordre et d'arrangement dans les matières et de clarté et d'évidence dans les principes.

Un défaut d'arrangement empêche-t-il donc qu'on ne sache ce qu'on sait et qu'on n'ait de la science? Il n'empêche pas qu'on ne le sache; il empêche que ce que l'on sait ne serve à perfectionner l'esprit et à lui donner cette disposition d'ordre qui dirige les matières entre elles, pour les porter à leur véritable but; que si elles n'y tendent pas, elles ne font plus qu'un chaos dans la tête; à peu près comme un amas de pierres, de bois et de ciment ne fait que des ruines dans une place, au lieu d'une maison belle, agréable et utile qu'elles y feraient, si elles y étaient disposées par les règles de l'architecture.

Vous demandez si des connaissances amassées dans l'es-

prit sans arrangement entre elles; ne sont pas toujours des connaissances; et moi je demande si des matériaux amassés dans une place ne sont pas toujours des matériaux? Oui, mais ils ne sont pas une maison; ainsi des connaissances dérangées ne sont pas la science.

Mais, disent quelques-uns, les sciences les plus autorisées sont-elles seulement susceptibles de principes évidents et et clairs? En trouve-t-on de ce caractère dans la médecine, dans la physique et en d'autres facultés semblables? Si l'on n'y en trouvait pas, on devrait moins les donner pour des sciences que pour des incertitudes ou des amusements; cependant, à les regarder par leur bon endroit, on y rencontre des principes judicieux et solides.

La médecine, par exemple, a pour principe évident, qu'il faut essayer des remèdes qui *peuvent faire du bien et qui ne peuvent faire de mal; que faute de remèdes certains, il faut employer les moins incertains*. La physique a pour évidence les expériences renouvelées en divers temps et en divers lieux, et la maxime qu'il faut tenir pour raison légitime celle qui s'accorde avec toutes les apparences.

On dira que ces principes ne s'étendent pas fort loin, j'en tombe d'accord; c'est-à-dire, que l'évidence dans ces sortes de sciences est très-bornée; mais si on ne la discerne d'avec les obscurités dont elles sont mêlées, elles ne font plus que de la confusion et de l'erreur dans l'esprit, qui prend l'apparence pour la vérité, la conjecture pour la preuve et la supposition des choses pour leur existence.

Qu'est-ce donc que la science? Je la définis, *une suite de connaissances rassemblées avec ordre pour conduire les hommes à leurs devoirs, à leur bonheur, à leur fin.*

Toutes sortes de connaissances ne servent donc pas à faire une science, puisqu'il en est qui ne servent à rien, ni au devoir de l'homme en particulier, ni au bonheur de la société humaine en général. C'est une connaissance, par exemple, que de savoir au juste le nombre des pavés d'une

rue de Paris; est-ce là une science? La connaissance de certaines particularités de l'antiquité est de ce caractère; comme de savoir lequel des deux pieds Énée mit à terre le premier, descendant de ses vaisseaux en Italie : la science est rare et curieuse; aussi a-t-on fait des livres sur de si beaux sujets. C'est toujours une connaissance, dit-on; mais que fait-elle à la sagesse de l'homme, ou au bonheur de cette société dont il fait partie?

Tel homme, ajoute-t-on, se trouve content de pareilles connaissances; tant pis pour lui, s'il trouve du goût à se nourrir de glands et d'herbes qui ne peuvent faire en lui qu'un mauvais suc et une santé languissante; le suc de l'esprit et sa vraie santé ne sont pas un contentement bizarre, tel que peuvent l'avoir des gens ivres ou insensés; c'est le contentement de la raison qui seul est durable et solide; tout ce qui n'y tend pas plus ou moins directement n'est point une vraie science, puisqu'il ne sert point à conduire l'homme à sa fin.

Que servent, me demandera-t-on, la grammaire, la poésie, l'éloquence, la musique, la physique, et tant d'autres qui sont regardées comme autant de sciences et de connaissances dignes de l'homme? Il est aisé de répondre.

La grammaire enseigne les principes et l'économie des langues, qui sont le lien de la société, afin qu'on soit en état de bien prendre la pensée des autres et de leur bien exprimer la nôtre; sans quoi le commerce de la vie civile se changerait en un commerce d'idées confuses, par où les hommes s'embarrasseraient mutuellement, au lieu de se donner un secours mutuel.

La poésie sert à évertuer et à embellir l'imagination, pour l'accoutumer à énoncer avec grâce et avec feu les connaissances dont il faut instruire les hommes, et leur en inspirer le goût par le plaisir de les voir exposer d'une manière qui flatte.

L'éloquence, par cet endroit, est une sorte de poésie,

mais fortifiée d'un secours plus exact des preuves et de la force du raisonnement.

Ces premières connaissances doivent être soutenues du secours de la philosophie, qui enseigne à diriger nos pensées par la logique, et notre conduite par la morale ; à exciter nos admirations sur les ouvrages du Créateur par la physique, à déployer toute la force, la subtilité et l'étendue de notre intelligence par la métaphysique. Pour la géométrie et les autres parties de la mathématique, outre qu'elles sont comme une dépendance ou une suite de la métaphysique, elles contiennent les principes de tous les arts qui servent aux usages et aux commodités de la vie.

L'histoire sert pour apprendre par des événements remarquables, et la nature des choses humaines sujettes aux plus étonnantes révolutions, et la vanité des hommes dont les plus ambitieux projets, les desseins les mieux concertés, les fortunes les plus éclatantes, vont toutes échouer au tombeau; c'est de la sorte un supplément d'expérience qui nous montre ce que nous devons être et ce qui peut nous arriver dans ce qu'ont été les autres et dans ce qui leur est arrivé. De plus, l'histoire cultive agréablement l'esprit, satisfaisant et excitant la curiosité; elle forme le cœur et les mœurs, rendant justice aux personnages vertueux ou vicieux dont elle peint le caractère sans déguisement.

Le besoin de l'histoire fait naître celui de la généalogie qui en forme les liaisons, de la chronologie qui en discerne les temps, et surtout de la géographie qui marque les lieux où se sont passés les événements; aussi ces trois connaissances particulières sont-elles dites *les yeux de l'histoire;* outre que la géographie en particulier a des usages qui entrent dans la plupart des états de la vie.

La musique et d'autres arts semblables servent à délasser et à divertir l'esprit de ses occupations sérieuses, pour le mettre en état d'y revenir avec une nouvelle activité. Le Créateur a fait tout pour lui, et tout pour les hommes par

rapport à lui; ce qui sert à leur utilité et à leur agrément légitime entre dans le besoin général de l'homme, et peut se trouver l'objet d'une science véritable, pourvu qu'elle soit proportionnée au besoin particulier de leur situation.

Par cet endroit un musicien sera savant quand il ne saura que la musique, s'il la sait bien; un magistrat sera ignorant quand il ne saura que la musique, la sût-il mieux que le plus consommé musicien.

La condition, l'état, le devoir, la situation où l'on se trouve par rapport à Dieu, à sa patrie, à sa famille, au commerce de la vie civile, à la société dont l'on fait partie et avec laquelle chacun a des engagements particuliers, est la règle particulière sur laquelle se doit mesurer la science de chacun; puisque sans elle toutes les connaissances ne servent non plus à former l'esprit et le conduire vers sa fin, que les nerfs du corps d'un homme servent à faire mouvoir le corps d'un autre homme pour lequel ils ne sont pas faits.

Mettez à la Chine la science de tous les usages de la Chine, c'est une science véritable, parce qu'elle y sert à la conduite de la vie; mettez-la en France avec les mêmes détails dans un homme qui ne sait rien des lois et des usages du royaume; c'est un nerf déplacé: il ne sert qu'à produire un effet mauvais ou ridicule.

Mettez la science de la généalogie dans un généalogiste de profession, elle le rendra utile à l'État; mettez-la dans la tête d'un officier, dont elle occupe toute l'attention, elle y sera une sience pernicieuse à sa propre fortune, et peut-être au bien du service.

Ne faut-il donc admettre pour une vraie science que ce qui regarde en particulier la profession où l'on se trouve engagé? Il ne faut du moins savoir rien qui n'y soit compatible ou subordonné; de sorte que si l'on se trouve savoir quelque autre chose mieux que celles de sa profession, on est plus ignorant que savant; puisqu'on manque au point essentiel de ce qu'on doit savoir, et que la vraie science de l'homme

le dispose toujours à parvenir à sa fin, soit générale en tant qu'homme, soit particulière en tant qu'homme de telle profession; une science inutile est comme si elle n'était point, et rien n'est utile que ce qui procure à son propre avantage et à l'avantage de la société dont il fait partie.

Rien n'empêche cependant que, à l'exemple de plusieurs, on ne donne le nom de *science* à tout ce qu'on sait bien ou mal, à propos ou hors de propos, avec utilité ou dommage pour la perfection de l'âme, comme on peut appeler nourriture tout ce qu'on mange, soit qu'il serve ou qu'il nuise à la santé; soit qu'il se digère ou ne se digère pas : mais si l'on prend soin d'éviter l'équivoque des mots et la confusion des idées, on n'admettra pour science que ce qui sert à perfectionner notre âme, et par là on ne trouvera jamais que la *science consiste précisément à savoir beaucoup, mais à bien savoir ce qu'on sait et ce qu'on doit savoir;* le bien savoir, c'est-à-dire avec clarté dans les principes, avec arrangement dans les choses; savoir ce qu'on doit, et par rapport à la fin générale de tous les hommes, et par rapport à la fin de la condition et de la situation particulière où l'on se trouve; en sorte qu'il n'y ait que cela, et ce qui conduit à cela, qui soit une science véritable.

Analyse.

1. Science, perfection et nourriture de l'esprit. 2. Ce qui nourrit est, non ce qu'on prend, mais ce qu'on digère pour en faire un bon suc. 3. Nourriture de l'esprit indigeste, quand ses connaissances ne sont ni claires ni conformes aux besoins. 4. Défaut de clarté produit confusion et méprise. 5. Défaut de conformité à nos besoins empêche la science de contribuer au bonheur de l'homme. 6. Toute vraie science y contribue. 7. Bien des choses qu'on apprend n'y contribuant pas, ne font point une vraie science.

Usage.

Le plus grand soin de l'homme doit être de régler l'estime que méritent les connaissances de l'esprit, puisqu'elles sont l'exercice d'une nature spirituelle, et ce qui est le plus excellent en nous. Elles perdent leur prix, si elles ne sont telles qu'elles doivent être, c'est-à-dire claires et utiles; si, par l'abus que nous en faisons, elles ne le sont pas, rien ne sera moins à rechercher ni plus à craindre. Telle est la fausse science; évitons-la dans nous-mêmes; travaillons à en préserver ceux que nous sommes chargés d'instruire ou de faire instruire; c'est le fruit que nous pouvons tirer des réflexions exposées en cet article.

IIIe PROPOSITION.

Que les femmes sont capables de toutes les sciences.

Dans une compagnie de personnes considérables par leur qualité ou par leur mérite, la conversation tomba dernièrement sur madame la marquise de......., laquelle a étudié et sait très-bien l'algèbre. On s'étendait sur ses louanges, et chacun parlait à l'envi de sa pénétration d'esprit, lorsqu'Artémise vint à dire que c'était dommage que le talent de l'algèbre ni des autres sciences si relevées ne convînt pas aux femmes, et que la marquise de...... était un très-bel exemple qui ne se ferait pas suivre.

Je ne sais si Artémise parlait sincèrement; car elle-même a du goût pour les lettres, bien qu'elle s'en cache de son mieux. Peut-être parla-t-elle ainsi afin d'éloigner le soupçon de femme savante dont on ne fait pas grand cas et dont elle n'aime point la réputation. Quoi qu'il en soit Téandre prit la parole, selon sa coutume, pour soutenir le contraire

de ce que l'on disait, et déclara qu'il avait souvent admiré en ce point la bizarrerie et l'injustice de l'usage; puisque, sur l'exemple de la marquise de ...., il croyait les femmes capables, aussi bien que les hommes, de réussir dans quelque science que ce fût.

Artémise, qui n'était pas fâchée d'être contredite en cette occasion, non plus que les dames de la compagnie, qui ce jour-là aimèrent mieux écouter pour voir soutenir le mérite de leur sexe que de parler pour suivre leur inclination, Artémise, dis-je, répliqua ainsi à Téandre : Si les femmes avaient en général la capacité que vous leur attribuez, je vous avoue qu'il pourrait y avoir de la bizarrerie dans l'usage; mais il est bien plus raisonnable de présumer l'incapacité des femmes par la coutume, que de blâmer une coutume si établie pour relever le talent des femmes.

Sans entreprendre ici, reprit Téandre, de faire le procès à l'usage, qui peut avoir été établi sur de bonnes raisons, et sans examiner si un usage contraire n'aurait pas pu s'établir par d'autres raisons aussi bonnes, vous voulez bien, Madame, que je soutienne une cause, laquelle serait beaucoup mieux entre vos mains et dans celles de ces dames qu'entre les miennes; mais, puisque votre modestie ne s'accorde pas assez avec la justice qui est due à votre sexe, je demanderais volontiers à ceux qui ne le croient pas capable des sciences, si pour y réussir il faut autre chose que de l'esprit, de l'intelligence, de la raison, ou si les hommes prétendraient seuls en avoir?

Plusieurs d'entre eux, répondit Artémise en souriant, ne seraient peut-être pas trop éloignés de cette prétention; mais, pour ne les faire pas plus méchants qu'ils ne sont, car ils le sont déjà assez, ils diront, avec plus de vraisemblance, que l'intelligence et l'esprit suivent le caractère du tempérament; et que celui des femmes étant plus faible, leur esprit n'a point la trempe qu'il faut pour être à l'épreuve des difficultés dont l'étude des sciences est remplie.

Si la trempe de l'esprit, reprit Téandre, devait se mesurer par la force du corps, on peuplerait le Parnasse d'étranges sortes de personnes, et les soldats aux gardes y devraient occuper les premiers postes. Cependant, ajouta-t-il, les femmes ne le céderaient pas encore aux hommes de ce côté-là, et elles trouveraient leurs héroïnes en ce genre, comme ils trouveraient leurs héros. Car, pour laisser les conditions serviles, où rien n'est plus commun que des femmes d'un tempérament robuste, quelles étaient les Amazones d'autrefois qui donnèrent tant d'affaires aux plus vaillants guerriers de l'antiquité? ou les Amazones d'aujourd'hui, qui, selon nos relations, font revivre en Amérique, dans une île de la fameuse rivière de leur nom, la force et la valeur des anciennes? Quelles étaient tant d'autres femmes célèbres dans l'histoire par les travaux des armes qu'elles ont si bien soutenus?

Mais laissons cette force de corps dont il n'est pas ici question. Les fatigues d'Apollon ne sont point celles de Mars. L'expérience ne montre pas, ce me semble, que les hommes qui ont les plus larges épaules soient les plus propres à la théologie ou aux mathématiques, aux belles-lettres ou à la philosophie. Parlons sérieusement, ajouta-t-il. Les hommes les plus propres aux sciences se trouvant assez souvent du tempérament le plus délicat, pourquoi la délicatesse des dames y serait-elle un obstacle? et n'est-ce pas, au contraire, une disposition des plus heureuses pour les exercices de l'esprit?

Oui, reprit Artémise, pour les plus légers, et je concois aisément que la science d'arranger joliment des mots et d'exprimer naturellement les sentiments du cœur, soit en prose ou en vers, s'accommode assez avec la délicatesse des femmes: aussi les Muses ont-elles été de notre sexe, et nous avons vu de nos jours les Scudéri, les Deshoulières, les La Suze, les Ville-Dieu, les Bernard et les Chéron, s'être acquis une réputation que les hommes mêmes se sont empressés à relever; mais ces talents ne sont guère attachés qu'à l'imagi-

nation. C'est la fleur de l'esprit, si vous voulez, et ce n'en est pas le solide.

Ce *solide*, répliqua Téandre, ne se prendrait-il point ici pour ce qu'il y a de plus grossier dans l'esprit, et cette *fleur* pour ce qui y est de plus exquis? Alors, Madame, votre interprétation, pour être modeste, n'en serait pas moins avantageuse, ni moins équitable à l'égard de votre sexe. En effet, ôtez cette fleur, que devient l'esprit? Il n'en reste plus que le marc, si j'ose parler ainsi. Cette délicatesse que vous reconnaissez dans les dames et qu'on ne leur a jamais disputée, emporte avec soi une pareille délicatesse de discernement qui fait le caractère le plus estimable pour les sciences. Faute de ce discernement délicat, combien de savants se trouvent chargés d'érudition comme le seraient en quelque manière les mulets du Parnasse, parce qu'ils ne peuvent ni bien démêler ce qu'ils savent ni en faire un usage agréable? Du moins, personne ne peut-il disconvenir que, comme un diamant délicatement taillé est souvent d'un plus haut prix que beaucoup d'autres diamants de même nature qui le seraient grossièrement, un peu de science avec de la délicatesse est d'un plus grand mérite que beaucoup d'autre science.

Vous voudriez, reprit Artémise, nous dédommager de la quantité par la qualité. Nous ne serions pas trop mal partagées si nous l'étions de la sorte; mais je crains que vous ne soyez trop indulgent pour nous, et l'expérience, par malheur, nous fait plus de tort que votre raisonnement ne nous fait de bien. Car, avec cette disposition que vous nous trouvez pour les sciences dans la délicatesse attribuée aux femmes, comment un si petit nombre d'entre elles trouvent-elles le moyen d'y réussir? C'est, répondit Téandre, qu'elles ne s'avisent pas de le chercher et de s'y appliquer. Si l'on voulait montrer que les sauvages ne sont pas propres aux sciences, parce qu'on n'en voit point parmi eux qui y réussisse, que faudrait-il répondre? Mettez-les dans ce train, dirait-on, ils

vous y suivront, et plusieurs d'entre eux vous y passeront. Autant en faut-il dire des femmes. Établissez pour elles des universités, des colléges, des facultés de droit et de théologie, qu'elles y étudient dès leur jeunesse, et un aussi grand nombre d'entre elles seront jurisconsultes, philosophes et théologiennes qu'il y a d'hommes théologiens, jurisconsultes et philosophes.

La dame se prit à rire de cette idée, comme la trouvant plus plaisante que réelle; mais, pour avoir le plaisir de se faire prouver ce qu'au fond elle était bien aise d'en juger: Eh mon Dieu! quel malheur qu'une pareille épreuve ne se soit jamais faite! Notre siècle, si amateur des expériences, pourra-t-il se pardonner de ne pas faire celle-là qui serait si curieuse? Certainement, ajouta-t-elle encore, la tentation prendrait d'y suppléer, comme firent ces femmes de l'antiquité dont j'entendais raconter l'histoire il y a quelques jours. Elles s'appelaient, si j'ai bien retenu leur nom, Lasténie et Axiotée; ayant choisi Platon pour leur maître en particulier, elles voulurent encore profiter de ses leçons publiques, et s'habillèrent en hommes pour les aller prendre, ce qu'elles faisaient régulièrement.

Ce serait, répliqua Téandre, un soin fort inutile pour l'expérience dont vous parlez, Madame, et elle serait moins curieuse que vous ne croiriez bien, tant on a éprouvé déjà ce que l'on voudrait découvrir sur ce sujet. N'a-t-on pas vu des femmes se distinguer dans toutes les belles connaissances?

En effet, touchant la politique, qui tient le premier rang parmi les sciences humaines, le disputera-t-on à une Zénobie, laquelle, reine d'un état aussi petit que la moindre de nos provinces, sut néanmoins donner l'alarme si longtemps à un des plus habiles et des plus puissants empereurs qu'ait eus Rome dans sa plus grande splendeur? à une Pulchérie, laquelle mania elle-même les rênes de l'empire dans les temps les plus difficiles, avec une sagesse et une conduite qui auraient fait honneur aux Catons et aux Fabius? à une Élisa-

beth, reine d'Angleterre, laquelle, dans ces derniers siècles, balançant les intérêts de tous les monarques de l'Europe, s'est distinguée si fort dans cette monarchie, par l'habileté avec laquelle elle sut pendant plus de trente ans donner un frein à l'inquiétude et aux mouvements d'un peuple qui sous les autres règnes a paru si incapable d'être réprimé.

Pour la science de la philosophie, quels esprits plus pénétrants et plus subtils que ceux d'Aspasie, maîtresse, puis femme du grand Périclès, de laquelle Socrate même fit gloire de suivre les préceptes dans sa morale? de Dama, fille de Pythagore, qui exposait si nettement au public la doctrine mystérieuse de son père? d'Eudoxe, fille du philosophe Léonce, qui par un bonheur extraordinaire de la philosophie, mais dont nous voyons peut-être encore quelques exemples, parvint à devenir la femme de l'empereur même.

Si vous regardez les mathématiques dans ce qu'elles ont de plus abstrait, elles se feront honneur de Cornélie, seconde femme de Pompée, qui n'a pas moins éclaté par l'usage qu'elle avait de la géométrie et de la musique, que par le courage qui la détermina, après la déroute de Pharsale, à suivre son mari en Égypte, et par la modestie qui lui fit toujours compter pour rien ses plus admirables talents. Une autre mathématicienne nommée Hépathie, et qui demeurait à Alexandrie sous l'empire d'Arcadius, n'a pas moins illustré les mathématiques par ses écrits sur l'astronomie, sur les sections coniques et sur d'autres semblables traités, qu'elle enseignait publiquement à une multitude infinie de disciples qui venaient l'entendre de toutes parts.

La théologie est une des sciences où les dames paraissent avoir le moins d'accès. Cependant l'université de Padoue ne s'est-elle pas fait un mérite, il n'y a pas cinquante ans, de donner le bonnet de docteur en cette faculté à la fameuse Pia Cornaro? Constance, femme d'Alexandre Sforce, était-elle moins versée dans la lecture des Pères que les théologiens consommés? et Marcelle, si célèbre dans les lettres de

saint Jérôme, ne savait-elle pas admirablement l'Écriture-Sainte et tout ce qui convenait pour en avoir une intelligence très-sublime?

On croirait encore la science des langues peu proportionnée aux bornes qu'on veut prescrire à l'esprit des femmes; mais quel homme a mieux su les langues latine, grecque et hébraïque, qu'Eustochium, autre dévote de saint Jérôme? ou qui aurait pu mieux savoir toutes les langues vivantes qu'Amalasonte, fille du grand Théodoric, roi des Goths, à qui elle succéda, laquelle entendait et parlait sans truchements la langue de toutes les nations qui avaient quelque rapport au peuple romain, c'est-à-dire de toutes les nations du monde.

On attribue aisément aux femmes comme vous l'avez remarqué, Madame, le talent de parler avec agrément et avec politesse; mais de parler avec majesté, avec force, avec véhémence, c'est de quoi on les jugerait peut-être incapables, si nous n'avions l'exemple d'Hortensia, fille du fameux orateur Hortensius. Elle fut si semblable à son illustre père, qu'elle harangua devant les triumvirs, sur des matières d'état et en faveur de son sexe, dans les conjonctures où ils avaient assez d'affaires les plus importantes pour ne pas s'amuser à écouter une femme qui n'eût point dit des choses dignes de leur attention.

Une autre sorte de science qui demande une aussi grande étendue d'esprit est celle d'écrire l'histoire; avec quel succès ne l'a pas fait la princesse Anne Comnène, fille de l'empereur Alexis Comnène, et avant elle Pamphilie d'Épidaure, qui a fait de si excellents abrégrés des anciennes histoires? Quelque honorable, Madame, que soient à votre sexe de pareils exemples, ajouta Téandre, je craindrais de vous fatiguer en vous disant seulement ceux qui viendraient confusément à ma mémoire.

Si cela est fatigant, reprit Artémise en souriant, j'espère que je l'écouterais pourtant avec patience, et c'est une vertu

que j'aurais même beaucoup de goût à exercer en cette occasion. Du moins ces exemples ne m'ont-ils fait qu'une peine jusqu'à présent, qui est de n'avoir entendu citer nulle femme savante dans la médecine; au lieu que j'en ai remarqué, ce me semble, dans toutes les autres sciences.

Vous jugez bien, Madame, reprit Téandre, que s'il y a une science au monde où les dames ne se soient pas mises en peine de briller, c'est celle dont vous parlez; mais peut-être encore en trouverions-nous des exemples, pour peu que nous voulussions y penser. En tout cas, celui d'une princesse du Nord pourrait tenir ici sa place. Elle avait été promise en mariage à un seigneur du pays, mal fait et grossier. Hadingès, roi de Danemarck, en fut indigné; il vint le combattre, le tua, et fut blessé lui-même dans le combat. La princesse, dit-on, pansa elle-même ses plaies, et avec un succès si heureux, que son malade devint son époux.

L'exemple vaut la peine d'être su, dit Artémise, et il me plaît assez pour servir à me consoler qu'il n'y ait point de médecins parmi les femmes. Il n'en faudrait pas tant à bien des hommes, interrompit Téandre en riant, pour se consoler que même parmi eux il n'y eût point de médecins; et c'est une des sciences du monde dont ils se prévaudraient le moins pour donner à leur sexe une préférence de mérite sur le vôtre.

Vous voulez dire, reprit Artémise, qu'ils ont d'ailleurs de quoi se récompenser abondamment; j'en demeure assez persuadée, malgré ce que vous m'avez dit pour me prouver obligeamment qu'il s'était trouvé des femmes excellentes dans toutes les sciences. En effet, que dans chaque siècle on en ait vu une ou deux; cela peut se regarder comme de jolis prodiges que la nature se sera égayée à former et qui ne tirent point à conséquence, non plus que l'exemple de la marquise de...., laquelle a donné sujet à cet entretien. Ces prodiges, répliqua Téandre, peuvent être jolis, mais ils ne sont pas rares. Notre siècle, Madame, nous met cette vérité

devant les yeux? Combien de dames s'y sont distinguées en des sciences aussi épineuses que l'algèbre de la marquise de....; madame de la F.... et madame de la S.... en sont d'illustres témoins, sans parler de la reine Christine de Suède et de plusieurs autres à qui il ne manquait que la mode pour mériter une place dans l'Académie des sciences; de sorte que s'il n'y en a pas encore un plus grand nombre, c'est moins la nature qui épargne ses dons à l'égard des dames, que ce ne sont les dames qui négligent de cultiver les dons de la nature.

C'est comme si vous disiez, interrompit Artémise, que les femmes manquent à leur vocation de n'être pas savantes, et qu'elles sont blâmables de n'y pas correspondre. Pour moi, je vous déclare que c'est un reproche qu'elles ne méritent point, et que j'en sais pour ma part un très-grand nombre qui auraient toutes les envies imaginables d'être docteurs de Sorbonne, comme Pia Cornaro fut docteur de Padoue. Il n'y aurait qu'à les laisser faire, ajouta-t-elle encore en riant, les décisions de la Faculté ne se feraient pas longtemps attendre. Voilà une *vocation* au doctorat, reprit Téandre, qui est assez nouvelle pour mériter d'être examinée un peu de plus près. Bien qu'on soit capable d'un état, on n'y est pas toujours appelé; et si tous les hommes qui auraient les dispositions nécessaires à devenir docteurs de Sorbonne avaient pris ce parti, quelque vaste et profonde que soit l'érudition de ces messieurs, la guerre et les finances n'en seraient pas, je pense, beaucoup mieux administrées ni l'État plus à son aise. La nature a répandu ses dons à tout le genre humain, et la Providence a marqué les bornes où chaque sexe et chaque condition devaient les renfermer.

Après nous avoir bien flattées, dit Artémise, ne prenez-vous pas le train de nous humilier beaucoup, et de nous faire défendre par la Providence ce que la nature nous avait si libéralement accordé? Vous me faisiez soupçonner

que les femmes étaient criminelles de ne pas travailler à devenir savantes, et je n'en étais pas fâchée ; car j'avais de l'inclination à expier mon crime ; et vous êtes sur le point de les rendre malheureuses, en leur ôtant la liberté d'acquérir les connaissances qu'elles voudraient avoir. Leur malheur s'adoucira, reprit Téandre, par le soin d'acquérir les connaissances qu'elles devaient avoir, au lieu de celles qu'elles voudraient, et qui ne leur conviennent pas. Que si ce malheur se fait encore sentir à quelques-unes d'elles, il y a tout lieu d'espérer qu'elles auront assez de fermeté pour s'en consoler : du moins par le jeu, par les conversations, les promenades, les visites, et par d'autres semblables secours.

Parlons sérieusement, dit Artémise, ne trouveriez-vous point raisonnable qu'une femme qui aurait du goût pour les sciences y mît jamais son temps ; et croyez-vous que la Providence fût pour elle inexorable jusqu'à ce point ? Il s'en faut bien que ce soit là ma pensée, répondit Téandre ; les dames peuvent se trouver dans une situation où ce serait un devoir pour elles de faire usage de leurs talents pour les sciences, comme cela s'est trouvé effectivement dans plusieurs de celles que nous avons citées. A l'égard des autres qui ont tant de devoirs à remplir, si elles ont du temps de reste, il leur sera toujours beaucoup plus utile de l'employer à se mettre dans l'esprit des connaissances honnêtes, pourvu qu'elles n'en tirent point de sotte vanité, que de l'occuper au jeu, et à d'autres amusements aussi frivoles et aussi dangereux que ceux qui partagent la vie de la plupart des femmes du monde.

Comme ce tempérament était celui même qu'observait Artémise, elle témoigna en être extrêmement contente ; et, sans vouloir marquer davantage son sentiment, elle dit qu'avec cela elle n'envierait plus les honneurs de Pia Cornaro, et qu'elle renonçait volontiers au doctorat. Les autres dames de la compagnie, qui avaient été longtemps sans

parler, commencèrent à parler presque toutes ensemble, et jamais la chose ne leur fut plus pardonnable, car elles avaient un grand besoin de se soulager.

Du reste, comme elles étaient spirituelles et fort équitables, elles trouvèrent beaucoup d'esprit et de raison à Téandre, et lui applaudirent unanimement, excepté une joueuse qui trouva fort mauvais qu'il eût mis le jeu au nombre des amusements dangereux. Elle n'avait pas moins de mérite que les autres dames de la compagnie; mais c'est qu'il n'est point de passion qui ne donne quelque travers aux esprits les mieux faits d'ailleurs.

Analyse.

1. Pour acquérir les sciences, il ne faut que de l'esprit et de l'intelligence. 2. Les femmes en ont. 3. La faiblesse de leur tempérament n'ôte pas leur esprit. 4. Il en est quelquefois plus propre aux sciences qui demandent de la délicatesse. 5. Il n'y a que l'exercice qui leur manque. 6. L'expérience le montre dans plusieurs femmes célèbres par leur savoir, en divers siècles et en divers lieux.

Usage.

La science consiste non à savoir beaucoup, mais à bien savoir ce qu'on doit savoir; la vraie science des femmes est de savoir bien conduire leur domestique et de n'employer le reste de leur talent pour la science qu'à des connaissances convenables à leur état, pour leur former l'esprit et le cœur. Par là elles peuvent, avec utilité, donner à des lectures ingénieuses et sensées, le temps que d'autres femmes pourraient donner au jeu, à des parures et à des conversations frivoles. Les hommes peuvent aussi faire usage de cet article en rendant aux femmes la justice qu'elles méritent par rapport à leur disposition pour les

sciences; et encore plus par rapport aux soins qu'elles apporteront pour appliquer cette disposition au gouvernement du dedans et du détail d'une famille. Quand on sait ce qu'on doit savoir dans son état, on est plus solidement savant que les docteurs qui ignorent quelque chose de ce qu'ils ne devraient pas ignorer.

IVe PROPOSITION.

Qu'il n'y a personne qui n'ait de l'esprit, et personne qui ne manque d'esprit.

C'est une fable ingénieuse et sensée, que la conversation qu'eurent les dieux dans le ciel sur la question : *En quoi consiste l'esprit?* Chacune des divinités, par des raisons plausibles, faisait voir qu'il consistait dans le talent qui lui était particulier.

Apollon le mettait dans le talent de faire des vers, parce que c'est à celui-là qu'est communément attaché le nom de *bel-esprit*. Mercure le mettait dans les arts, parce qu'ils fournissent ce qui convient aux besoins et aux commodités de la vie, et que l'esprit de se les procurer est le but de tous nos soins. Minerve le mettait dans les sciences qui sont la source et le principe des arts. Momus dans le secret de se réjouir de tout, pour être toujours content, ce qui est le dernier terme de nos désirs et peut tenir lieu de tous les esprits. Mars le faisait consister dans la disposition de savoir surmonter les plus grands obstacles et la crainte même de la mort, pour se faire un nom immortel, à quoi aspirent les plus grandes âmes; Vulcain, dans la douceur de couler doucement sa vie avec un emploi ou un métier honnête, bien qu'obscur; comme il fait lui-même en sa forge, loin du tumulte du monde et du mouvement des passions; Junon, dans l'adresse de parvenir à ses fins et dans l'esprit

d'intrigue le plus souple et le plus subtil de tous. Enfin Jupiter, invité de prononcer entre les avis différents, invite de son côté les dieux à dire ce qu'ils pensent de l'esprit qui sait se gouverner lui-même, et remplir la fonction dont il est chargé par le destin, pour le bon gouvernement de l'univers : sur quoi voyant parmi les divinités une émotion de jalousie, comme s'il eût voulu s'attribuer à lui seul le vrai caractère de ce qui s'appelle *esprit*, il leur déclare que les leurs sont de véritables sortes d'esprits et des talents qui ont chacun leur mérite; mais

Que l'esprit le plus estimable
Est toujours le plus raisonnable,
Qui sait toujours le mieux et discerner et voir,
Rechercher et remplir sa règle et son devoir.

Cette fiction convient si naturellement à notre sujet, qu'elle n'a pas besoin d'une plus ample explication.

Ce qu'on appelle de l'*esprit* n'est donc qu'un talent de l'âme humaine, quel qu'il soit. Partout où se trouvera quelque talent, là aussi l'on trouvera de l'esprit. Ainsi, aux imbéciles près, qui sont incapables de tout, il n'est personne qui n'ait quelque talent, et, par conséquent, personne qui n'ait de l'esprit.

Tous les talents forment-ils donc ce qu'on appelle de l'esprit? Oui, sans doute. Il est vrai qu'à certains talents qui conviennent à des exercices peu considérables dans le monde, on ne donne point communément le nom d'*esprit*, mais la réalité ne s'y trouve pas moins. Est-il, par exemple, un objet plus mince que celui de faire de la tapisserie? Cependant le talent d'y réussir est certainement une sorte d'esprit. Il ne consiste pas uniquement dans les doigts; ils ne sont à cet égard que l'organe de l'esprit qui les dirige par un discernement de connaissances et même de connaissances très-fines, puisqu'il s'agit de distinguer l'impression et l'effet d'un mouvement de la main si imperceptible, que souvent toute la

sagacité de la vue n'y saurait atteindre; aussi les poëtes n'ont-ils point fait difficulté de relever l'esprit d'Arachné et de Pénélope par le talent de réussir à faire de belles tapisseries.

J'avouerai peut-être que pour cet exercice il ne faut pas beaucoup d'esprit; mais enfin il en faut, puisqu'il faut de la subtilité de connaissance et de discernement; de sorte qu'en supposant deux personnes d'un esprit parfaitement semblable, celui à qui survient le talent de réussir à faire de la tapisserie aura un peu plus d'esprit que l'autre.

Je dis un peu plus, car je suis fort trompé si, dans un pays où la fortune dépendrait de réussir à cet exercice, on ne regarderait pas ce talent comme un excellent caractère d'esprit : du moins est-il aussi estimable que le talent de découper, de dessiner, de bien danser, de bien chanter, de faire un compliment, de se présenter de bonne grâce, petits talents qui réunis ensemble font une sorte d'esprit qu'on préférerait souvent à l'esprit de certaine érudition. Que si le total de ces petits talents fait une sorte d'esprit, c'est donc qu'il y en avait effectivement en chacun ou plus ou moins.

D'ailleurs, si on voulait faire la comparaison de la sorte d'esprit propre à faire de la tapisserie, avec une sorte d'esprit de littérature, tel, par exemple, que l'esprit capable de connaître des médailles, je doute qu'il faille moins de discernement et de connaissance pour distinguer au juste le mouvement des doigts et de l'aiguille que pour discerner une médaille antique d'avec une moderne.

On aura beau dire que les choses mécaniques dépendent si peu de l'esprit que les bêtes mêmes en sont capables, et qu'on a vu des singes faire de la tapisserie.

La réponse est aisée, savoir : que ne connaissant et ne pouvant rien connaître par notre expérience ni par aucune démonstration touchant la nature ou l'âme des bêtes, nous n'avons rien aussi à en prononcer, et qu'on n'a aucune conséquence à en tirer contre nous. Que si l'on en pouvait rien

conclure, ce serait au plus qu'elles ont une sorte d'esprit qui nous est incompréhensible; puis, qu'à s'en tenir à ce qu'on dit des singes, il s'en est trouvé non-seulement qui faisaient de la tapisserie, mais encore qui jouaient aux échecs. Peut-être aussi, pour abréger la réponse, ferait-on mieux d'attendre à voir de ses yeux un singe achever une pièce de tapisserie, ou gagner un partie d'échecs.

Quoi qu'il en soit, comme il ne se trouve personne qui n'ait quelque talent et quelque sorte d'esprit, il en est encore moins en qui l'on n'aperçût pas incomparablement plus de talents et plus d'esprit, si l'occasion d'exercer ou de déployer leur capacité s'était présentée. De là vient qu'il se découvre une infinité de talents et de grands esprits comme par hasard, et ce n'est point une fausse présomption d'assurer que parmi les gens du commun ou même parmi les paysans, il en est plusieurs à qui il ne manque que des occasions, de l'exercice ou de l'éducation pour être comparables aux plus illustres généraux d'armée, aux plus habiles ministres d'État et aux plus grands hommes de lettres.

L'empereur Justin était de la plus basse naissance; un hasard le tira de sa condition, il fut un des plus grands empereurs. L'occasion d'un cordelier égaré dans son chemin lui fit prendre pour guide le petit paysan Péretti, qui par là fut en train de devenir le fameux pape Sixte V.

Un marchand de Rouen [1] n'avait su jusqu'à vingt-cinq ans que compter de l'argent et vendre du poisson salé; un hasard lui donna la pensée d'apprendre le latin, ce qui le conduisit à savoir ensuite le grec, l'hébreu, le siriaque, et, par l'usage de ces langues, il parvint aux connaissances les plus profondes de l'érudition hébraïque et judaïque. On en a vu les fruits en divers traités publiés dans les journaux sous son nom. Il se trouva au même temps capable des réflexions les plus judicieuses de la politique par rapport au commerce. Le

[1] M. Le Pelletier.

conseil du roi en a eu des preuves dans un mémoire qu'on lui ordonna de dresser, et qui se trouve l'ouvrage le plus exact et le plus utile que l'on ait peut-être jamais vu en ce genre-là. Combien d'autres exemples pareils? l'histoire et l'expérience nous les mettent sous les yeux.

Au reste, dans les conditions un peu au-dessus du peuple, qui est-ce qui ne montre point quelque esprit, ou pour l'intrigue ou pour les affaires, soit affaires du palais ou de finances, affaires de commerce ou d'économie, économie de campagne ou de revenus réglés, économie de ménage ou de dépense journalière ; tous ces talents ne demandent-ils pas des connaissances et des réflexions qui sont l'effet d'une sorte d'esprit, laquelle, pour n'être pas toujours la plus estimée par la vanité humaine, n'en est pas moins adoptée par la véritable raison.

Dans la carrière de l'honneur, je veux dire dans le métier, ou des armes, ou de la magistrature, ou des lettres, on verra aussi les diverses sortes d'esprit dispersées si heureusement ou si bizarrement, que chacun souvent donne la préférence à la sienne sans délibérer et sans faire au caractère des autres l'attention qu'il devrait et la justice qu'ils méritent.

Ainsi, dans la littérature, le métaphysicien traite le poëte d'esprit superficiel, et le poëte traite le métaphysicien d'esprit alambiqué ; l'orateur ne trouve qu'aridité dans la géométrie, et le géomètre que chaleur d'imagination dans l'orateur ; le physicien appelle le talent du grammairien esprit de minutie dans les mots, et le grammairien appelle le talent du physicien esprit de supposition et de roman dans les choses. L'esprit de l'historien n'est que pure mémoire selon les uns, et l'esprit du logicien n'est que subtilité stérile suivant les autres.

Tous, parlant ainsi, peuvent avoir quelque raison ; mais ils en auraient beaucoup plus de reconnaître une vraie sorte d'esprit dans le talent qui n'est pas le leur, et d'avouer que les talents sont répandus dans tous les hommes, de manière

que si l'on sait appliquer et cultiver à propos quelque sorte d'esprit que ce soit, il ne s'en trouvera aucun qui ne soit propre à réussir en quelque chose.

L'expérience montre des erreurs si importantes sur ce point, qu'on n'y saurait faire trop de réflexion. J'ai vu assurer que des enfants n'avaient point d'esprit pour la littérature, parce qu'ils paraissaient incapables d'observer ou d'étudier les règles du rudiment, et de bien composer des thèmes; mais, outre qu'on peut avoir l'esprit de plusieurs sortes de littératures différentes de la grammaire, c'était conclure mal que de juger que ces enfants mêmes n'avaient pas l'esprit de la littérature grammaticale : le feu de l'âge et du tempérament, qui causait l'inconvénient dont on se plaignait, était une disposition merveilleuse à prendre dans la suite le vrai goût des langues, et le discernement des expressions; mais elle leur causait alors un ennui insurmontable, se trouvant contraints à retenir et à pratiquer des règles sèches et abstraites, souvent mal dressées, plus souvent mal expliquées, et dénuées de ce qu'il faut pour plaire à une imagination vive et pour arrêter un esprit actif qui ne se repaît ni de mots ni d'obscurités; de sorte qu'au lieu de conclure au sujet de ces enfants que leur esprit n'était pas capable de la grammaire, il fallait seulement conclure que la méthode dont on la leur enseignait n'était pas propre à leur esprit ou à leur disposition présente.

Ce que nous disons par rapport à la grammaire peut s'appliquer à toute sorte d'étude; il n'est personne qui, par quelque endroit qu'on ne découvre peut-être pas, n'ait de l'esprit, et souvent beaucoup d'esprit, pour de hautes et d'utiles connaissances.

Mais s'il n'est personne qui n'ait de l'esprit, il est encore plus vrai et plus évident qu'il n'est personne qui ne manque d'esprit; car où trouver un homme qui seul réunisse en sa personne les diverses sortes d'esprits dispersés en tous les autres hommes? La seule proposition se fait sentir d'elle-même,

et est vérifiée par l'expression même *avoir de l'esprit;* car, selon l'analogie de notre langue, cette expression nous fait regarder l'*esprit* comme un tout général qui est tellement distribué que chacun n'y atteint que par partie, puisque *de l'esprit* ne signifie qu'une *partie de l'esprit du genre humain,* comme[1] *de l'eau* ne signifie qu'*une partie de l'eau* qui est dans la nature; en sorte qu'on est convenu de dire absolument des gens qu'ils ont de l'esprit quand ils ont plus que d'autres d'une sorte d'esprit, laquelle se trouve estimée par rapport à certaines circonstances de lieux, de temps, de nation, de goût, ou de modes particulières. Un jardinier trouve avec raison que son fils à de l'esprit quand il en a pour bien tailler les arbres, tandis qu'il ne lui en trouverait point si, manquant de celui-là, il en avait plus qu'il ne faut pour être habile médailliste.

Mais une preuve trop évidente qu'il n'est personne qui ne manque d'esprit, c'est que ceux qui sont le plus universellement reconnus pour en avoir davantage ne sont pas toujours ceux qui sont le moins répréhensibles du côté de la conduite. Ils manquent donc d'esprit dans un point le plus essentiel, qui est de voir l'importance de se régler. Si l'on dit qu'ils la voient, mais que leur goût et leur passion les emportent, ils manquent toujours de lumières pour connaître le besoin qu'ils auraient de se surmonter eux-mêmes, et le pouvoir qu'ils en ont, s'ils le veulent efficacement.

Analyse.

1. Le mot esprit s'applique aux divers talents de l'âme. 2. Les talents même extérieurs viennent d'une sorte d'esprit et d'une sagacité de l'âme. 3. Le discernement pour diriger ou l'aiguille en faisant de la tapisserie, ou le pinceau en faisant un tableau, vaut bien celui de discerner une médaille fausse d'avec une vraie. 4. Chacun, excepté les imbéciles,

[1] *Grammaire franç.*, nomb. 152 et 157.

ayant quelque talent, tous ont de l'esprit. 5. Les conjonctures le font voir en des personnes qui n'avaient jamais montré de l'esprit, et en qui il s'est trouvé un esprit éminent. 6. Il n'est personne qui ne se trouve propre à quelque chose, et par conséquent qui n'ait de l'esprit. 7. On méconnaît l'esprit, parce que chacun veut injustement préférer la sorte d'esprit qui est de son goût à une autre sorte d'esprit qui souvent vaut autant ou mieux. 8. Tous ayant de l'esprit, tous au même temps en manquent, manquant de quelque talent qui est dans un autre. 9. Les plus grands esprits manquent souvent de l'esprit le plus essentiel, qui est celui de la conduite et du devoir.

Usage.

La vérité précédente doit inspirer aux hommes du courage et de la modestie : du courage à l'égard de ceux qui, se défiant trop de leur esprit, ne se croient capables de réussir à rien. Qu'ils cherchent, qu'ils essaient, qu'ils mettent en usage leurs talents, ils se trouveront souvent plus utiles à la société humaine que beaucoup de gens qui passent pour avoir de l'esprit. Parmi ceux-ci, il n'en est aucun qui ne doive conserver de la modestie, quelque talent qu'il trouve ou qu'il suppose en soi ; il est beaucoup d'autres talents qu'il n'a pas, et par lesquels il doit estimer plus que lui un nombre infini de personnes en qui ces talents se rencontrent.

Ve PROPOSITION.

Que les peuples sauvages sont pour le moins aussi heureux que les peuples polis.

Il y avait quelques jours que Timagène avait été obligé de faire compagnie à un seigneur étranger qui voyageait en France, appelé le comte de F.... Une après-dînée qu'ils

étaient venus ensemble au Palais faire quelques emplètes, Téandre vint à passer, salua Timagène et le joignit. Celui-ci dit aux deux personnes avec qui il se trouvait tout ce qu'il fallait pour les déterminer à commencer une liaison d'estime et d'amitié. Le seigneur étranger fut ravi d'avoir deux hommes d'esprit au lieu d'un avec qui il pût vivre familièrement, et apprendre ainsi plus aisément, en les entendant parler, à parler lui-même notre langue, qu'il ne savait que très-peu. C'est pourquoi, prenant l'occasion du beau temps qu'il aperçut, il les invita à faire ensemble un tour de promenade, pour venir ensuite souper chez lui, où il devait avoir compagnie. Dès qu'on eut fini les honnêtetés qui se font d'ordinaire quand on monte en carosse, le comte en fit de bien plus grandes à Timagène et à Téandre sur les charmes de leur pays et des personnes qui l'habitent.

Il est vrai, dit sur cela Timagène, que ce qui me revient de tous les pays du monde sert à me faire bénir ma destinée d'être né en France et de demeurer à Paris; il me semble qu'il vaudrait autant ne pas vivre que de vivre autre part, et je m'en tiens au sentiment de M. le comte, qui m'a répété plusieurs fois que de toutes les nations la plus polie et la plus heureuse était la française.

Tout ce que nous dit M. le comte sur ce point, reprit Téandre, est très-obligeant; mais je suis bien sûr que, si vous aviez autant voyagé que lui, vous ne demeureriez pas tout à fait dans ces sentiments, du moins ne confondriez-vous pas, comme vous faites, les deux idées de peuples polis et de peuples heureux, et je ne vois pas que les Iroquois se sachent fort mauvais gré d'être au nombre des peuples sauvages.

Si nous n'étions pas avec M. le comte, que nous devons entretenir de choses plus amusantes, dit Timagène, nous ferions ici, comme il nous est arrivé d'autres fois, une espèce de dissertation au lieu d'une simple conversation de promenade : sur quoi le comte leur fit entendre qu'il aurait

un extrême plaisir à les voir poursuivre leur entretien; que la matière qu'ils avaient entamée lui agréait beaucoup, et qu'il entrevoyait dans l'opinion de Téandre, quelque extraordinaire qu'elle fût, certains traits cachés de vérité qu'il serait ravi de voir démêler.

Pour moi, reprit Timagène, je ne sais où la vérité ne se cache point, si elle se trouve dans la pensée que Téandre nous propose; car enfin il est constant que ce qui fait les hommes heureux c'est la raison, et que la politesse n'est autre chose que la perfection de la raison même. J'ai bien peur, dit Téandre, que cette raison, dont vous prétendez que la politesse est la perfection, ne soit une raison frelatée (si j'ose parler de la sorte), c'est-à-dire bien mélangée par la passion; de manière que la passion contribuant beaucoup plus au malheur des hommes que la raison ne contribue à leur bonheur, les nations polies se trouveront peut-être encore un peu plus malheureuses que les nations sauvages.

Mais, interrompit Timagène, toutes les institutions qui distinguent les peuples polis ne tendent-elles pas à rendre la société des hommes plus accomplie? Se donner à toute occasion des marques de respect, se saluer les uns les autres dès qu'on se rencontre, ne se point parler qu'on ne se témoigne de l'attachement et un dévouement réciproques par les termes les plus affectueux, se rendre mutuellement des visites où l'on observe de parler, de se couvrir, de s'asseoir avec des circonspections particulières, tout cela, dis-je, ne fait-il pas que les nations polies sont aussi les plus honnêtes et les plus heureuses?

Nous en voyons d'admirables effets, repartit Téandre; témoin cet Iroqnois qui, apercevant en Canada des Français se prendre de paroles sur un sujet assez léger, s'arrêta devant eux, admirant comment peu à peu ils haussaient le ton, pour en venir méthodiquement à mettre l'épée à la main et à s'égorger. Cela est curieux, disait-il, et vaut la peine d'être regardé. S'il avait su combien nous nous applaudissons d'être

polis, n'aurait-il pas ajouté : Cette nation a grand droit de se prévaloir de sa politesse, et elle en tire un excellent usage. Sérieusement parlant, poursuivit Téandre, si nous sommes plus heureux que les Iroquois, du moins faudrait-il, pour notre réputation, que celui dont je viens de parler s'en fût aperçu, et que ses compatriotes s'en aperçussent aussi.

Si cela n'est pas, reprit Timagène, c'est la faute des particuliers qui n'entrent pas dans l'esprit de la politesse de leur nation, puisqu'elle insinue aux hommes les sentiments de déférence qu'ils doivent avoir les uns pour les autres, par les marques qu'elle les oblige de s'en donner. Il me paraît, dit Téandre, qu'elle ne les insinue guère plus que le personnage d'un comédien lui insinue d'être ce qu'il représente. Combien croyez-vous qu'il lui faille de temps à représenter le héros, l'honnête homme et l'homme de bien pour le devenir en effet? ou plutôt ne s'accoutume-t-il pas toute sa vie à en jouer le rôle et à ne l'être jamais? Un homme, en gardant toutes ces honnêtetés et ces amitiés de commande que prescrit la politesse ne joue pas moins la comédie; s'il ne le croit pas faire, il se trompe, et s'abuse lui-même en trompant et en abusant les autres. Jugez-en par votre propre expérience, poursuivit-il : êtes-vous toujours également disposé à servir tous ceux à qui la politesse vous fait dire également que vous êtes tout à leur service? Avez-vous une égale idée du mérite et de l'esprit de ceux à qui vous témoignez la même estime et à qui vous faites sur cela les mêmes compliments?

Toujours, reprit Timagène, c'est beaucoup dire ; car enfin, comme on sait, les compliments sont des compliments. Justement, interrompit Téandre; et les protestations de services, des paroles qui n'engagent à rien ; et les visites de pures cérémonies, et les honnêtetés qu'on se fait sont des personnages qu'on joue; voilà l'exercice familier de la politesse, qui manque fort aux sauvages pour vivre contents; ils ne savent pas, à beaucoup près, si bien que nous le secret de

s'en faire accroire les uns aux autres, de se dire des choses qu'ils ne pensent pas, et de se témoigner les sentiments du monde les plus obligeants et les plus humains, qu'ils sont fort éloignés d'avoir. Parlons plus nettement, ajouta Téandre; n'est-ce pas que les peuples polis sont les plus artificieux, et que les sauvages sont les plus naturels?

En effet, la nation de l'Europe qui a les passions les plus vives est celle, comme vous savez, qui les sait mieux cacher, et qui montre en ce point une plus grande politesse. La société humaine en ce pays-là en est-elle plus agréable et plus heureuse? ou plutôt n'en est-elle pas plus soupçonneuse et plus gênée? C'est que par cet endroit elle est la plus éloignée de ce caractère simple et uni que la nature inspire, et que la politesse, très-voisine de la politique, ne fait guère que corrompre. L'histoire nous le fait remarquer dans le peuple le plus illustre. Tant que les Romains demeurèrent âpres et sauvages ils furent vertueux et heureux au même temps.

La politesse qu'ils acquirent dans la suite, contre le gré de leurs plus grands hommes, les livra à leur corruption et à leur malheur.

Pourquoi, dit Timagène, rejeter cette corruption sur la politesse? Si elle est jointe à des vices, elle ne les autorise pas; elle les détruit même autant qu'il lui est possible en arrêtant leurs effets, du moins à l'extérieur. Il est vrai, dit Téandre; mais l'intérieur n'en est pas plus réglé; il en est ici comme de certaines fièvres ardentes qui laissent quelquefois au dehors je ne sais quel air de santé et d'embonpoint; elles n'en sont que plus malignes au dedans. Peut-être que si elles paraissaient, elles se dissiperaient plus tôt et en feraient moins souffrir. Ainsi, ce déguisement spécieux n'est pas un avantage plus véritable que tous les autres qui se trouvent chez les peuples polis, et que n'ont point les sauvages.

Vous voilà tout à coup, dit Timagène, dans une indifférence bien généreuse à l'égard des avantages et des com-

modités de l'Europe. Mais que deviendra donc votre pendule qui vous a donné tant d'inquiétude pour la faire raccommoder avec justesse? Vous en passeriez-vous volontiers, ou croyez-vous que ce fût une commodité qui vous soit commune avec les sauvages?

Ah! dit Téandre en souriant, n'est pas sauvage qui veut, et je ne suis pas assez heureux pour me passer de pendule. Au reste, les Canadais ne s'en mettent pas plus en peine que nous ne nous mettons en peine de porter des raquettes aux pieds, afin de courir sur la neige aussi vite et aussi légèrement qu'eux. Que peut faire à notre bonheur, demanda Timagène, cette commodité, dont nous ne nous soucions point, et que la plupart de nous ne connaissons seulement pas? et que fait au bonheur des sauvages, répliqua Téandre, la commodité d'une pendule? S'en soucient-ils, et la connaissent-ils davantage? Savez-vous ce que produit cette politesse, par rapport au point dont nous parlons? Elle nous fait naître des désirs, et nous forme des besoins, puis elle nous donne l'invention d'y remédier. Le plus court et le plus aisé serait de n'avoir ni ces désirs ni ces besoins; car ne vaut-il pas mieux n'être point malade que de trouver des remèdes à la maladie? Vous vous consolez aisément, dit Timagène, de tout le mal que vous fait ce besoin et cette envie; franchement je m'en consolerais aussi, car pour être heureux il faut des désirs, et des désirs satisfaits; voilà ma philosophie.

Savez-vous, reprit Téandre, que c'est la vraie philosophie de certains petits-maîtres, qui veulent toujours avoir de l'appétit pour avoir le plaisir de manger toujours, et qui veulent exciter leurs passions afin de les satisfaire? Mais disons la vérité, les satisfait-on jamais qu'elles ne s'irritent de nouveau, et qu'elles n'exigent beaucoup plus qu'on n'a de quoi leur fournir? Regardez sous ce jour, et avec quelque réflexion, toutes les commodités que donne la politesse, et vous jugerez avec moi qu'au lieu de rendre les hommes plus

heureux, elle les rend au contraire beaucoup plus misérables.

Vous usez d'une précaution fort sage, reprit Timagène, de demander ici de la réflexion, et l'on ne voit pas d'abord de quelle sorte les commodités de la vie peuvent rendre les gens misérables. Ce seraient des commodités fort incommodes, ajouta-t-il en riant; je ne vois pas néanmoins que ce soit un grand inconvénient d'avoir en France de bons carrosses, tels que celui où nous sommes actuellement, qui soient comme autant de maisons portatives, avec lesquels vous allez partout sans sortir de chez vous, et qui vous mènent si vite et si à l'aise, qu'il semble qu'en même temps vous soyez insensiblement multiplié en différents pays; il en faut dire autant, ajouta-t-il, de toutes les commodités qui se trouvent chez les peuples polis, et qui y rendent la vie si délicieuse.

Il est vrai, reprit Téandre, qu'une vie sensuelle est ordinairement la suite de la politesse; mais une vie heureuse est fort indépendante de tout cela. Car, enfin, quelle espèce de bonheur croyez-vous que nous ait apporté l'usage du carrosse, sur quoi vous semblez avoir pris plaisir d'insister? Est-il autre chose dans le fond, qu'un remède à un besoin qu'il a amené avec lui, et un besoin plus grand que n'est le remède? Qui se plaignait, il y a deux siècles, de n'avoir point de carrosse? qui en manque aujourd'hui sans s'en plaindre? et combien de gens en manquent? Voilà donc autant de malheureux depuis l'invention du carrosse, qui ne l'eussent point été auparavant. De quoi se plaignent ceux-ci, dit Timagène, n'ont-ils pas toujours la ressource des siècles précédents? Qu'ils se passent de carrosse et qu'ils prennent patience. N'est-ce donc pas un malheur, reprit Téandre, qu'il faille aujourd'hui de la patience là où il n'en fallait point autrefois? Il en a toujours fallu tant en ce monde, dit Timagène en riant, que celle qu'on demande ici de surcroît ne paraîtra pas dans le reste. Eussiez-vous mieux aimé, pour cette petite épargne,

qu'on eût été privé des carrosses? Sérieusement parlant, ajouta-t-il, que deviendraient à Paris, sans cela, les personnes de condition, et comment s'y feraient les affaires?

Avez-vous vu dans l'histoire, répondit Téandre en riant à son tour, qu'avant Henri IV, on manquât dans Paris, faute de carrosses, à soutenir sa condition ou à terminer les affaires; tout cela ne s'y faisait-il pas aussi gaîment pour le moins, qu'on le fait aujourd'hui avec un carrosse? Ni l'ambition ni la paresse n'en ayant pas encore introduit le besoin, on n'y pensait pas. On avait de la vigueur, on faisait un exercice qui entretenait la santé, et l'on était toujours prêt à agir sans avoir besoin que de soi-même; au lieu que pour faire deux pas maintenant, il faut un attirail tout entier, composé de mille pièces différentes; une desquelles venant à manquer, on devient tout d'un coup comme si on n'avait jamais eu de jambes, ou qu'on les eût perdues. Ajoutez à cela, poursuivit Téandre, l'amas de mauvaises humeurs que produit la nonchalance de se laisser porter en tous lieux, comme des corps qui n'auraient ni mouvement ni vie; les sauvages, non plus que nos pères, n'ayant jamais senti quatre ou cinq sortes de maladies qui sont venues en France, comme à la suite de nos carrosses.

Je veux bien vous avouer, dit Timagène, que j'ai fait souvent cette réflexion, et qu'elle m'a paru judicieuse; mais, d'autre part, comment, sans carrosses, faire de longues traites, et aller seulement deux fois le jour d'un bout à l'autre de Paris? Comment faire aujourd'hui? répondit Téandre. Je serais peut-être embarrassé à vous le dire, car le mal commence d'être bien invétéré. Mais comment eût-on pu faire? Rien n'aurait été plus aisé; c'était de ne pas laisser naître parmi nous l'envie d'avoir des carrosses pour faire ces longues traites, et pour vouloir aller au-delà des commodités essentielles que la nature nous avait données en nous donnant des jambes. Que ne nous servions-nous bien de cet avantage! nous l'aurions trouvé bien plus grand que nous

ne pensons ; il ne fallait que nous exercer à marcher ; nous aurions fait comme les sauvages aisément des dix et vingt lieues par jour ; n'en est-ce pas assez ? En vouloir davantage, c'est ouvrir à nos désirs une carrière extravagante qui ne se peut jamais fournir.

On a inventé des carrosses pour contenter la fantaisie d'arriver promptement là où très-souvent l'on n'a rien à faire ; mais avec cette invention, la fantaisie a-t-elle été contente ? Non, les carrosses traînés par les mêmes chevaux n'allaient pas assez vite, on a eu recours aux relais ; et un simple relais a-t-il suffi ? Non encore, il en a fallu plusieurs pour les courses les moins longues ; et les relais multipliés ont-ils à la fin pu suivre ou atteindre la saillie de notre imagination ? Il s'en faut bien, on a fait des chaises de poste ; et que fera-t-on après cela, afin d'aller avec une plus grande rapidité ? Il faudra bien, pour l'attelage des chaises de poste, faire venir d'Asie ou d'Afrique des dromadaires ; car ils font deux ou trois fois plus de chemin que nos meilleurs coursiers ; cela manque bien à un État aussi poli que la France, qui sait pourvoir avec une si haute prudence à toutes les commodités de la vie ; après cela, ajouta-t-il en riant, il ne nous manquera plus que d'atteler, selon l'idée d'un certain visionnaire, nos chars à des fusées volantes, et d'en faire force relais, ou plutôt pour n'en pas faire à deux fois, il faudra faire tirer les carrosses par des animaux semblables aux dragons volants de Médée.

De la fable tant qu'il vous plaira, pour réjouir l'esprit, dit Timagène, mais pour éclaircir le sujet dont nous parlons, il faut de la réalité. Je le vois, interrompit Téandre, vous aimez mieux vous en tenir aux dromadaires, car rien n'est plus réel. Pourquoi non ? reprit Timagène. Ne serait-il pas effectivement souhaitable que nous en eussions en France ? Très-souhaitable, repartit Téandre ; mais les dragons volants le seraient encore incomparablement davantage ; les beaux voyages que nous ferions ! comme les astres, en un

jour, le tour du monde. N'est-il pas vrai que l'humeur française s'accommoderait fort d'un expédient pareil pour satisfaire sa vivacité? Mais la raison qui ne pense qu'à ce qui peut véritablement contenter l'esprit de l'homme, sans égard à la fantaisie ni à la passion, ne se soucie pas plus de dromadaires que de dragons ailés; et la chose est manifeste : vous êtes-vous jamais senti incommodé de n'avoir pas un dromadaire pour voyager? Qui de nos jeunes gens les plus évaporés, les plus empressés d'aller à Versailles en une heure pour s'en revenir à l'instant sans y rien faire, a seulement regretté de ne pas trouver deux ou trois dromadaires de louage et de relais? Cependant, que l'usage en soit une fois connu à Paris, alors tout le monde aura besoin de dromadaires; on ne pourra plus s'en passer; à quel prix que ce soit, il en faudra; le moyen, diront mille dames à leurs maris, qu'une femme de condition dure sans un équipage de dromadaires? Des chevaux pour conduire un carrosse! cela est misérable, on n'avance pas : il faut un quart d'heure pour traverser Paris, un bourgeois en fait autant à pied.

Vous voilà en bon train avec vos dromadaires, interrompit Timagène; vous ne les poussez pas mal, mais où les menez-vous? Au point dont il s'agit, repartit Téandre, nous n'avons point de dromadaires en France, et nous n'en sommes pas moins heureux; les sauvages, qui n'ont point toutes les commodités introduites parmi nous, n'en sont pas moins à leur aise pour être moins délicats; car qu'est-ce que la délicatesse à la bien définir? une pure misère.

Quelle idée de délicatesse, demanda Timagène, voulez-vous ici nous donner? Quoi! traiter de pure misère ce qui est comme la fleur des douceurs de la vie? Toutes ces fleurs et ces douceurs-là, dit Téandre, me rappellent l'idée des Sybarites. Leur politesse et leur délicatesse étaient montées à un point, qu'une seule feuille de rose pliée dans leur lit, les incommodait jusqu'à les empêcher de dormir. Le remède était aisé, interrompit brusquement Timagène; il n'y avait

qu'à n'y point mettre de feuilles de rose. Le remède était aisé, reprit Téandre, à ceux qui n'étaient point Sybarites; mais à des gens que la délicatesse avait réduits à avoir besoin de mettre des roses dans leur lit pour prendre un peu de sommeil, le remède était presque aussi rude que le mal. De quelle extravagante délicatesse me parlez-vous? interrompit de nouveau Timagène; et pourquoi la confondre avec la politesse qui ne donne point dans cet excès?

Avez-vous fait réflexion, répliqua Téandre, que le terme *d'excès* ne signifie rien que par certains rapports; et que, comme la délicatesse des Sybarites est excès pour nous, la nôtre ne l'est pas moins pour d'autres peuples? Si l'on disait aux sauvages qui habitent le fond de l'Amérique qu'il y a une nation où des gens ne peuvent manger qu'avec de la vaisselle d'argent, et ne peuvent dormir que dans des draps de la plus fine toile, sur un matelas de coton ou sur un lit de plume; trouveraient-ils plus loin de leur manière de vivre à la nôtre, que nous n'en trouvons de la nôtre à celle des Sybarites? Je m'imagine bien aussi, ajouta-t-il, qu'en cas que ceux-ci eussent entendu parler de nous, ils n'auraient pas conçu qu'avec notre manière de vivre on pût être heureux. Se mettre au lit sans feuilles de roses, quelle rusticité, comment reposer! Et nous, nous disons en parlant des Iroquois, qui n'ont ni draps, ni matelas, ni lits, quelle férocité, quelle vie! peut-on être heureux de la sorte?

De grâce, répliqua Timagène, ne vous en tenez pas sur ce point au seul raisonnement; fortifiez vos idées d'un peu d'expérience, et voyez comment vous vous trouveriez de vivre de fagamité[1], comme les Canadais, d'être nu ou presque nu, et de loger au milieu des forêts dans une maison faite de branchages d'arbres. Vous m'en avertissez un peu trop tard, répondit Téandre en riant; l'habitude m'a gâté le tempérament, il n'est plus propre à faire des expériences,

[1] Nourriture d'eau et de blé d'Inde.

mais elle ne m'a point gâté la raison, et c'est assez pour bien juger. Dans tous les hommes l'éducation tient lieu aussi bien qu'en moi d'une seconde nature, mais c'est de cette seconde nature dont je me plains : elle est de contrebande dans le monde, s'il est permis de parler ainsi. Il n'y avait qu'à s'en tenir à la première. Nous aurions éprouvé que, sans les commodités dont on se fait une nécessité parmi nous, on pourrait vivre aussi content que nous le sommes et à moins de frais; car, selon mon premier principe, tous les avantages de la politesse ne sont que des raffinements et des exercices de sensualité qui nuisent plus au véritable bonheur qu'ils n'y sauraient contribuer.

Je vois, dit Timagène, qu'il faut vous faire un sacrifice de toute la politesse qui aurait la moindre intelligence avec la sensualité; vous n'êtes aujourd'hui que pure raison, ajouta-t-il en souriant; je vous en félicite; mais je m'en félicite aussi moi-même, puisqu'au moins vous serez obligé par là d'estimer la politesse qui favorise la pure raison et les droits les plus essentiels de la société humaine; car, je vous le demande, sans la politesse y aurait-il des villes, et de grandes villes qui rassemblent comme en un lieu seul tous les hommes ou tous les caractères d'hommes qui sont au monde, et cela pour se donner mutuellement le secours qu'ils peuvent attendre les uns des autres? Ce n'est pas tout : la politesse qui fait les villes, fait de plusieurs villes un état policé et composé de différentes conditions qui, partageant entre elles toutes les fonctions de la vie, les remplissent d'une manière plus parfaite, et donnent à la société humaine un avantage infini; voilà donc, parmi les peuples polis, des caractères particuliers de bonheur, non-seulement essentiels et solides, mais encore raisonnables et sensés.

Il est vrai, dit Téandre, que vous marquez parfaitement bien les avantages les plus réels de la politesse, ou plutôt les seuls qui le soient par rapport au bonheur qu'elle peut apporter aux hommes; mais pour avoir leur réalité, ont-ils

tout le mérite que vous leur donnez, et font-ils si fort pencher la balance qu'elle ne demeure plus dans l'équilibre à l'égard d'un Iroquois et d'un Français? Vous trouvez que la vie du sauvage est ennuyeuse dans les bois; il trouve que la vôtre est fatigante dans Paris. Un d'eux, qu'on y amena il y a quelques années, s'y déplaisait à mort. Qui sera le juge entre vous et lui sur ce point? vous-même, car vous n'en voulez point d'autre. Hé bien, tout au moins, écoutez ces raisons : Quel tumulte, dit-il, que votre ville! quel étourdissement! Quel amas de gens dont on n'a que faire, qui vous importunent, qui vous commandent, de qui vous dépendez! Quel fatras de circonspections où vous êtes assujettis! Quelle multitude de règlements dont vous êtes les esclaves! N'est-ce rien que tout cela? et si vous n'en sentez pas tout le poids à cause que l'habitude vous y a accoutumé, croyez-vous que l'habitude ne puisse pas avoir rendu agréable aux sauvages la liberté entière dont ils jouissent au milieu des bois, et dont les hommes sont naturellement si jaloux?

Quelle liberté, dit Timagène, que de n'avoir nulle demeure, nulle habitation, et d'être toujours errants comme des bêtes farouches! Pour avoir quelque chose de commun avec elles, répondit Téandre, en sommes-nous, nous autres, moins raisonnables et plus féroces? Croyez-moi, ajouta-t-il, il est moins déshonorable aux sauvages de courir et de se promener comme les bêtes, qu'à nous de boire et de manger comme elles. Est-il rien, au contraire, de plus digne de l'homme que de parcourir divers endroits de la terre; elle est toute pour lui; il la doit toute habiter autant qu'il lui est possible. Tandis que vous demeurez à Paris, tout Paris qu'il est, vous n'habitez tout au plus que trois lieues de pays; pour peu que vous alliez au delà, vous quittez votre logis et votre famille, et vous perdez ainsi les plus doux avantages de la vie. Un brave Iroquois, avec sa maison et même avec sa nation tout entière, se trouve au bout de sept ou huit cents lieues sans avoir quitté sa patrie, de

sorte qu'il ne fait qu'en être plus gai et s'en mieux porter. Vrai voyage de santé, reprit Timagène, courir les bois sans provisions, sans secours, sans aucune des choses utiles à la vie. Vous retournez un peu, interrompit Téandre, à la politesse sensuelle; c'est un point réglé entre nous, et je ne vous ai pas vu, sur ce chapitre, trop loin du terme où je vous souhaitais. Mais que parlez-vous de provisions et de secours pour les voyages; les sauvages en manquent-ils? Une arbalète pour tirer un castor ou un chevreuil, en faut-il davantage? Quand il est tué, on le fait rôtir dans la forêt même; le bois ne se cherche pas loin; on met en pièces le chevreuil, on le partage, on le mange; avec cela on est frais et dispos, on rit, on danse, on se réjouit. Faites un précis de tout l'agrément de Paris, formera-t-il un bonheur aussi pur ou plus véritable que celui-là?

Quelle que soit, dit Timagène, cette nouvelle espèce de bonheur dont vous faites l'éloge, vous apercevez-vous qu'en la réduisant à ces bornes, vous détruisez tout d'un coup les arts et les conditions qui sont essentiellement ordonnés pour rendre l'homme heureux? Ne serait-ce point, répliqua Téandre, qu'en voyant un bonheur fort indépendant des choses que vous dites, vous commenceriez à voir aussi qu'elles n'y sont pas si nécessaires? Du moins les sauvages s'en passent-ils très-bien en Amérique, comme nos pères s'en sont très-bien passé dans les premiers siècles du monde, qui faisaient pourtant l'âge d'or, et qui étaient des siècles d'innocence et de tranquillité.

Quoi! dit Timagène, vous ne regarderez pas comme une prérogative essentielle des peuples polis, et les lois qu'ils observent pour rendre une justice exacte, et les sciences qu'ils cultivent pour perfectionner les esprits? Daignez me répondre en deux mots sur cet article, car je vois que nous sommes sur la fin de not. e promenade, et sur le point d'entrer chez M. le comte; je suis certain que la compagnie qui nous y attend peut-être déjà, et avec qui nous devons sou-

per, ne s'accommodera pas comme lui d'une conversation aussi philosophique que la nôtre; c'est pourquoi, tâchons à profiter du peu de temps qui nous reste. Je veux bien me hâter de vous persuader, repartit Téandre en souriant; mais aussi de votre côté hâtez-vous de croire, car je ne puis qu'insinuer ici ce qui me tiendrait des journées entières à vous exposer selon toute l'étendue de mes idées. Du reste, pour vous satisfaire vous-même touchant la jurisprudence, je vous dirai en deux mots, comme vous le souhaitez, que la politesse en a usé sur cela comme sur toute autre chose: à force de vouloir bien faire, elle a tout gâté. De quoi s'avisait-elle de donner des règles à la justice? Ne pouvait-on pas laisser la justice telle qu'elle est naturellement dans l'âme de tous les hommes, et dans la pratique des sauvages? Un coup d'œil leur fait voir qui a tort et qui a raison de deux personnes qui sont en procès; un moment le leur fait décider: parmi nous, des années entières ne suffisent pas pour consulter un tas immense d'arrêts, de déclarations, d'édits, de coutumes, de droit écrit et non écrit; au milieu de tant de formalités, que devient cet avantage essentiel de la simple nature, qui enseigne tout d'un coup ce qui est équitable, et qui oblige à rendre incessamment à chacun ce qui lui appartient, sans quoi la justice même, en se faisant trop attendre, devient une injustice? Je veux bien m'en rapporter à vous-même, ajouta-t-il, en vous rappelant le souvenir de votre procès de dix ans.

Vous me prenez par mon endroit faible, dit Timagène, et je dois être le premier à me plaindre de la politesse sur cet article; car, à parler franchement, si j'eusse plaidé parmi des sauvages qui n'eussent eu pour règle de leurs jugements que l'équité naturelle, je jouirais de mon bien il y a plus de neuf ans, et je cours risque de ne l'avoir jamais, à force de lois et de procédures.

Mais si je me trouve, sans y penser, engagé à me déclarer avec vous contre la politesse sur la multitude des lois, vous

pourrez bien aussi, sans y penser, vous trouver engagé à vous déclarer avec moi pour la politesse sur l'article des sciences qu'elle fait cultiver afin de perfectionner les connaissances de l'homme. Nous arrivons, interrompit Téandre, et je n'ai plus rien à vous dire. Vous voulez m'échapper, reprit Timagène; mais je vous avertis que vous n'y gagnerez rien. Si vous vous dispensez de me répondre, je prends droit sur votre silence, et je le regarde comme un aveu en faveur des sciences; en effet, il est difficile de ne pas juger qu'elles seules mettent les peuples polis infiniment au-dessus des sauvages, et donnent à ceux-là une perfection à quoi ceux-ci ne sauraient prétendre.

J'aime encore mieux, dit Téandre, que vous interprétiez mon silence comme il vous plaira, que d'entamer cette matière; la discussion en serait trop grande; car enfin, qu'est-ce que cette perfection qu'apporte la politesse par le moyen des sciences? Est-ce, par exemple, de savoir la médecine? Voilà les peuples polis fort heureux d'avoir mis cette science en vogue, tandis qu'ils meurent aussi tôt, et qu'ils ne se portent pas mieux que les sauvages. Est-ce de savoir la jurisprudence, laquelle, comme nous venons de voir, ne fait, par une multitude et une contrariété infinie de règlements, qu'embarrasser l'équité naturelle que les sauvages suivent sans étude pour le moins autant que nous? Est-ce de savoir la grammaire, qui roule sur des mots et des sons purement arbitraires, et qui veut régler ce qui n'est que le pur effet de la fantaisie des hommes? Est-ce l'histoire, qui souvent n'est différente de la fable que parce qu'on n'est jamais trompé à celle-ci? Est-ce enfin la physique, qui substitue à la connaissance des principes de la nature où elle se perd, la connaissance des imaginations qu'ont eues sur ce point les physiciens. C'est ainsi que le bonheur des hommes est bien perfectionné par les sciences. Quand ils commencent à s'y appliquer, ils prétendent tout savoir, et quand ils s'y sont longtemps appliqués, ils viennent à savoir qu'ils ne savent

rien; et c'est ce que les sauvages peuvent découvrir à la première réflexion. Grande ressource de bonheur, par exemple, que l'algèbre, la fleur et comme le suc de toutes les mathématiques! ajouta encore Téandre en riant. Un de nos amis que vous connaissez en est un bel exemple. Il fit par ce moyen, pour le reste de ses jours, l'acquisition d'une migraine excellente et presque continuelle, afin d'apprendre de très-belles choses que ni vous ni moi, ni toute la France, hormis un nombre de gens très-petit, ne peuvent ni ne veulent savoir.

La conversation depuis quelque temps était un peu précipitée, car de moment en moment on croyait trouver le logis où l'on devait descendre. En effet, les gens du comte vinrent l'avertir qu'on l'attendait: c'était la compagnie qu'il avait invitée à souper. Après avoir fait à ces messieurs des excuses de n'être pas arrivé plus tôt, il leur dit le sujet de la conversation qui avait prolongé le temps de sa promenade: la matière fut encore agitée à table, mais sans aucune suite, et toujours interrompue, comme il arrive d'ordinaire, par diverses plaisanteries; on ne manqua pas de demander, entre autres, à Téandre, s'il se trouverait aussi bien à la table des sauvages qu'à la table du comte; sur quoi, voyant qu'il lui serait fort inutile de philosopher en ces conjonctures, il répondit, toujours dans le même style qu'on lui parlait, disant que les préjugés communs l'entraînaient, et qu'il était assez simple de les suivre dans la pratique, quitte à se dédommager pleinement sur la spéculation.

Analyse.

1. Politesse règle l'extérieur, non l'intérieur. 2. Dispose quelquefois à l'hypocrisie et à l'artifice. 3. Fait naître des besoins, des désirs, des regrets par les commodités auxquelles elle accoutume. 4. Inspire une délicatesse qui rend trop sensible. 5. Joint aux biens qu'elle apporte des inconvénients et des contraintes qui en balancent l'avantage.

Usage.

J'ai été peu surpris que des personnes du monde, qui d'ailleurs ont paru applaudir à cet article, ne l'aient pris que pour un jeu d'esprit ; mais je l'ai été beaucoup que des gens qui se mêlent de philosophie, ou même de morale exacte et chrétienne, aient paru en juger comme des personnes du monde. Rien n'est plus propre à montrer, d'un côté, combien l'esprit de précision et de métaphysique est nécessaire pour juger exactement des choses ; et, d'un autre côté, combien cet esprit est rare parmi ceux qui d'ailleurs s'en croient suffisamment pourvus. Est-il possible qu'avec un peu de justesse et de droiture d'esprit, on n'ait pas aperçu au travers des images, des exemples et des traits amusants qu'on a semés dans cet article, qu'on n'ait pas aperçu, dis je, que le fond du sujet est le plus solide et le plus respectable ? En effet, c'est la maxime fondamentale de la morale évangélique, qui ne nous inculque autre chose pour être heureux que le soin de *nous renoncer nous-mêmes* ; c'est-à-dire, selon l'expression de la morale des philosophes (qui s'accordent en ce point avec l'Évangile), de résister à nos passions, à nos désirs sensuels, à la mollesse et à la délicatesse, qui sont aussi opposés à la pure raison qu'aux maximes chrétiennes.

VIe PROPOSITION.

Que les philosophes nouveaux sont retombés en des inconvénients qu'ils reprochaient aux anciens.

Il y a des révolutions dans les sciences comme dans les États. Les gens de lettres, aussi bien que les peuples de certains royaumes, trouvent mille raisons pour secouer un joug et en subir un autre, et ils n'en ont qu'une seule ; savoir : le

plaisir de changer. C'est ainsi que, dans notre siècle, s'est établi le règne, ou, si l'on veut, la douce tyrannie de la philosophie nouvelle; pourquoi? Elle était nouvelle. C'en a été assez pour triompher sur le débris de l'ancienne.

A entendre de nouveaux savants, ce n'était plus chez les vieux philosophes qu'obscurité, fatras. L'esprit du genre humain avait été enseveli en des ténèbres aussi anciennes que lui; la lumière n'était pas encore sortie du chaos; il fallait l'en tirer pour la faire luire, lorsqu'enfin

> Descartes, dont on voit ici la sépulture,
> A dessillé les yeux des aveugles mortels...[1]

Après une opération si subtile et une mécanique si merveilleuse, que dirait-on de ses sectateurs, s'il se trouvait qu'ils ont cru remporter la victoire à force de la chanter, et si en criant contre le *galimatias* de leurs prédécesseurs ils y retombent eux-mêmes, comme s'ils en avaient privilége à l'exclusion des autres.

D'entreprendre de montrer tout ceci en détail, l'entreprise serait immense, et il faut se prescrire des bornes proportionnées, s'il se peut, à la patience des lecteurs, laquelle, en France, est, comme l'on sait, des plus médiocres, surtout depuis un temps. Ainsi, touchons seulement certains points généraux, dont la conséquence sera naturelle aux points particuliers.

Celui qui a fait d'abord le plus de bruit est ce premier principe de Descartes : *Il faut douter de tout, afin de n'admettre dans nos jugements rien qui ne soit évident.* Voilà où s'ouvre la barrière du jour pour *ces aveugles mortels,* dont les *yeux* sont nouvellement *dessillés*. Mais cette source de lumières miraculeuses, au lieu de les éclairer, ne les éblouit-elle point?

Il faut douter de tout! faut-il douter de ce principe-là

[1] Épitaphe de Descartes, qui est à Paris, en l'église de Sainte-Geneviève.

même? Si vous répondez *oui*, il n'est donc pas vrai et encore moins évident. Si vous répondez *non*, vous tombez par un autre endroit dans le même écueil, et vous avouez, malgré que vous en ayez, qu'*il ne faut pas douter de tout*.

Mais allons doucement; supposons ce premier principe; je m'y tiens donc, et bien fin le nouvel athlète qui m'en tirera. Trouvez un secret pour empêcher légitimement de douter de tout. Un secret, dira-t-on? Le voici. C'est cette réflexion : *Je pense, donc je suis*. Je nie la conséquence; c'est une *idée claire*, dites-vous. Ce n'est rien dire pour moi; je demeure ferme à votre principe, et en *doutant de tout*, je doute nécessairement *qu'une idée claire doive à cause de sa clarté être reçue pour véritable*. Il faut donc que vous me le prouviez, et, si vous me le prouvez, tant pis pour vous. Votre premier principe perd l'honneur que je lui faisais en l'adoptant. Il déroge manifestement. Il n'est plus premier principe, puisque vous m'en déboutez par une preuve; car un premier principe ne se prouve point, et ne se peut prouver.

Quoi donc! la philosophie nouvelle en la personne de Descartes a-t-elle fait un faux pas dès sa première démarche? Et un si grand homme aura-t-il eu une idée manifestement fausse dans le premier mot qu'il a dit? Un peu d'humanité tempérera la mauvaise humeur qui semble avoir droit de s'élever à ce sujet. Il ne veut dire autre chose, sinon qu'on ne doit admettre aucune vérité qu'après l'avoir examinée autant qu'elle puisse l'être; et tout ce qu'il fait entendre dans la suite, se réduit là. Mais s'il n'eût dit que ce qu'il voulait dire, on en serait tombé d'accord trop aisément; rien n'eût été embrouillé ni surprenant pour le commun du monde. C'est à la faveur de ce mélange de vrai et de faux, de cette espèce de clair-obscur mystérieux, qu'on a admiré ce qu'on n'entendait point, et qu'on a estimé un galimatias nouveau en frondant celui des anciens qui n'a jamais été plus loin; j'en prends à témoin l'endroit d'Aristote dont on s'est réjoui davantage.

La matière, dit-il, *est nec quid nec quale nec, etc.* C'est *ni quoi ni qu'est-ce,* comme traduisait un jeune homme, dans une saillie plaisante. Du reste ces termes burlesques et obscurs, par rapport à nous et aux langues que nous parlons, n'avaient-ils pas un sens très-intelligible au temps et dans la langue d'Aristote? Assurément. Ce qui est de commun à tous les corps considérés sans aucun égard à leurs qualités particulières, qui déterminent chacun d'eux à être tel corps, est justement ce qu'Aristote appelle matière. C'est là son *ni quoi ni qu'est-ce,* qui se comprend sans peine. Quelle sera donc la différence sur ce point entre l'ancienne philosophie et la nouvelle? C'est nous qui prêtons à Aristote son galimatias, faute d'entendre son langage; au lieu que c'est Descartes qui nous fournit le sien, faute de s'être assez bien expliqué lui-même.

Pareille différence se rencontre dans ce qui regarde les causes cachées des effets naturels. Nos réformateurs ont trouvé à propos de faire les plaisants sur les *qualités occultes,* dont ils nous voudraient faire croire que les anciens faisaient usage à tout propos, et sans discernement; mais les plaisants ne se croiraient-ils pas eux-mêmes dignes d'être plaisantés à leur tour s'ils venaient à bien savoir les choses dont ils jugent? si ceux qui ne parlent que d'expériences dont ils ne soupçonnent seulement pas qu'Aristote se soit mêlé; si, dis-je, ils apprenaient aujourd'hui que dans son seul livre des Animaux il y a plus d'expériences ramassées que n'en ont ramassé ensemble sur ce sujet tous les philosophes qui aient jamais écrit? Si on leur faisait voir que hormis l'âme des animaux, qu'il appelle *formes substantielles,* il explique mécaniquement toutes les autres formes? Si on leur montrait que la découverte dont ils s'applaudissent le plus, comme la pesanteur de l'air, sont des nouvelles de plus de deux mille ans, et qu'Aristote ne les avait pas attendus pour dire qu'un ballon pèse plus quand il est rempli d'air, que quand il en est vide.

Où se réduirait donc le galimatias des *qualités occultes,*

sinon aux termes que nos philosophes nouveaux leur ont substitués, *certaine figure, certain arrangement, certain mouvement de parties insensibles;* ou pour se tirer d'intrigue encore plus commodément et beaucoup plus vite : *certaine disposition, certaine action de Dieu sur la créature;* dernière invention qui vaut seule toutes les autres. Aussi a-t-elle bien pris le dessus, et s'est-elle répandue sur les esprits comme un torrent de visions qui les a heureusement enivrés. On riait autrefois du mot *Deus ex machina.* Ceux qui en font leur philosophie ont voulu être les rieurs. Vous étiez embarrassé comment se fait tel mouvement, telle sensation; pauvre esprit! Rien de plus aisé à entendre. C'est Dieu qui fait tout cela. Soit, pourvu qu'on vous passe cette inaction, cette oisiveté universelle des causes créées que vous métamorphosez en de simples occasions; je vous passe aussi la métamorphose. Je voudrais seulement voir comment *Dieu fait tout cela;* car j'en suis à peu près aussi instruit par votre moyen que par ce *certain arrangement* et ce *certain mouvement* que ni vous ni moi ne pouvons discerner, et par ces *qualités occultes* que vous avez turlupinées tant de fois et avec tant de succès. Les vieux philosophes, selon vous, ont dit de vieux mots qui ne signifiaient rien. Vous en dites de nouveaux, ont-ils plus de sens? Veut-on savoir leur vertu spécifique? C'est d'embrouiller à force d'éclaircir. On en vit un rare exemple, il n'y a pas longtemps, dans une famille.

Le mari qui commence d'être sur le retour, n'a rien vu dans ses premières années du nouveau langage de la philosophie; et sa femme, depuis quelque temps, est fort occupée à la *recherche de la vérité.* Pleine des choses qu'elle lisait, et qui la contentaient pour le moins autant que si elle les eût vues clair comme le jour, elle releva un mot de son mari, qui disait que des *légumes de son jardin avaient un goût exquis.* Le goût est dans vous, dit la dame, et les légumes ne sont que l'occasion qui l'excite. Quoi! reprit le mari indigné; ces légumes n'ont point de goût? Sont-ils

insipides? comment donc les trouvai-je bons? La dame, pour réponse, eut recours en général à ce qu'elle avait lu récemment, et dit qu'il était pitoyable, que des gens raisonnables confondissent ainsi les idées, attribuant à des choses inanimées ce qui ne saurait être que l'action et le mouvement de l'âme : que ce qu'on appelle *couleur, lumière, goût,* ne sont point dans les objets, mais uniquement dans nous; sur cela nouvelles contestations de la part du mari, qui traitait sa femme de visionnaire, de prétendre que le lit de damas *rouge* ne fût pas *rouge*, que l'air ne fût pas rempli de la *lumière où il la voyait répandue,* que les légumes n'eussent pas le *goût* qu'il y trouvait; sur cela je fus choisi arbitre.

Pour terminer le procès important, je demande au mari, s'il jugeait que les légumes eussent un sentiment de *goût* tel que le sien même, ou que celui de toute autre personne vivante qui les mangeait? Ce n'est pas un sentiment, dit-il, car les légumes n'en peuvent avoir; mais c'est toujours du *goût*. Je demande au même temps à la dame si cette disposition qui est dans les légumes propres à exciter le sentiment que nous appelons *goût,* ne pouvait pas aussi s'appeler *goût* pour s'accommoder à l'usage qui l'a ainsi établi? Le procès causé de la sorte, et embrouillé par la subtilité de la philosophie nouvelle, se trouva vidé par l'exposition d'une simple équivoque.

On s'y méprend, direz-vous; à quoi? Aux noms. N'est-ce que pour les éclaircir que vous êtes philosophe? De simples grammairiens feraient votre métier, ou plutôt vous ne faites que le leur. Est-ce aux choses? Quel homme si grossier a cru jamais que dans le feu ou dans les légumes, il pût y avoir un sentiment de chaleur ou de goût?

Ainsi, afin de persuader que le monde eût besoin d'éclaircissement là-dessus, il n'a pas moins fallu que les mystères qu'a expliqués sur cet article la philosophie nouvelle, pour

se faire valoir parmi les gens ravis de prendre le change, et pour ne dire aux gens raisonnables rien de nouveau que des termes à débrouiller.

Analyse.

1. Philosophie nouvelle n'a nul principe nouveau qui soit clair. 2. Rejette d'anciennes obscurités pour y en substituer de nouvelles. 3. Apporte pour explication ce qui est souvent aussi incompréhensible que la chose à expliquer.

Usage.

Revenir de l'infatuation d'une foule d'esprits médiocres, qui croient voir quelque chose en se remplissant l'esprit des imaginations de quelques philosophes nouveaux; se tenir en garde contre leurs principes jusqu'à ce qu'ils s'accordent avec les premières vérités répandues dans le genre humain; n'admettre pour prouvé que ce qui nous est démontré par la raison unie à l'expérience, et dans cette vue amasser des expériences le plus qu'il est possible pour s'y tenir, au lieu de se répandre en systèmes qui ne remplissent notre esprit que d'une science imaginaire.

VIIe PROPOSITION.

Que toutes les langues et les jargons qui se parlent au monde ont en soi une égale beauté.

On parlait dernièrement dans une compagnie de la dispute qui s'échauffa, il y a plus de trente ans, entre le Parnasse français et le Parnasse latin sur la prééminence de chacune de ces deux langues. L'on citait aussi les ouvrages ingénieux qu'avaient fait sur cette matière d'un côté M. Charpentier, de l'Académie française, et de l'autre côté le

P. Lukas, alors professeur de rhétorique au collége des Jésuites. Téandre, qui avait écouté sans dire mot ce qu'on avançait là-dessus, commença à parler, en demandant s'il ne s'était pas élevé un tiers qui se déclarât en faveur et pour la prééminence du bas-breton, lequel, pris en soi, avait bien autant de mérite que le français et le latin, ajoutant qu'il trouvait encore une égale beauté dans tous les langages et les jargons qui se parlent au monde. Cette idée parut d'abord si bizarre que ceux qui l'écoutaient, persuadés qu'il raillait, se prirent à rire aussi, mais ne parurent pas trouver la proposition soutenable. Téandre en eut un petit dépit; et, craignant de ne pouvoir se faire entendre autant qu'il l'aurait souhaité à tant de gens prévenus : Pour moi, dit-il tout bas à Timagène, qui était auprès de lui, je ne demanderais qu'un homme qui voulût dans un entretien suivi éclaircir cette vérité, et malgré les préjugés violents dont elle est comme investie, j'oserais répondre de la lui rendre plausible, et même de l'en convaincre.

Il faut encore aujourd'hui vous contenter, lui dit gaîment Timagène, et vous rendre plus heureux que ne fut Diogène autrefois; il ne cherchait qu'un homme aussi bien que vous; il ne put le trouver nulle part; je vous offre ici dans ma personne celui que vous cherchez. Je serai ravi d'entendre vos raisons sur cette matière, pourvu que vous vouliez bien entendre les miennes.

Téandre accepta l'offre; et s'étant tous deux retirés ensemble pour n'être point interrompus, Timagène entama le premier la matière par dire en souriant : En vérité, on fait grande injustice au bas-breton; dans le fond, c'est une si belle langue! pourquoi nos beaux-esprits ne l'étudient-ils pas comme ils font l'italien ou l'espagnol, le latin ou le grec? Il est vrai qu'il ne tient qu'à eux, repartit froidement Téandre.

Avouez, reprit Timagène sur le même ton qu'auparavant, que vous leur accordez là un beau privilége, et qu'ils ont grand tort de ne s'en pas servir. Assurément, répondit Téandre.

S'ils n'étudient les langues que pour les savoir, ils ont tort de ne pas s'attacher au bas-breton aussi bien qu'au français ou à l'italien. En effet, que sont en eux-mêmes toutes les langues et les jargons du monde? qu'un assemblage de mots formés au hasard, également vides de sens et d'agrément.

Quoi! dit Timagène en parlant plus sérieusement, n'est-il pas manifeste que les mots bas-bretons n'ont que de la rudesse, au lieu que les mots français n'ont que de la douceur? Où sont donc, reprit Téandrè, cette rudesse et cette douceur, autre part que dans l'imagination et dans le préjugé? Trouverons-nous que l'oreille soit beaucoup plus incommodée d'entendre le son qui se fait à la prononciation du mot bas-breton *bara* qu'à la prononciation du mot français *pain?* Oui, dit Timagène sans balancer : le premier de ces mots a certainement quelque chose de dur que n'a point le second. Cela est sensible, ajouta-t-il : ce son *bara,* cette seule syllabe *ra* est rude, et il semble qu'elle arrache le gosier.

Eh! combien de syllabes pareilles dans le français, interrompit Téandre? Il en est tout rempli; les mots mêmes dont vous usez pour condamner le bas-breton ne vous condamneraient-ils pas aussi? *Arracher* et *rude, ra* et *ru,* cela ne fait-il pas visiblement une langue aussi insupportable que le bas-breton?

Je ne disconviens pas qu'il n'y ait dans notre langue des syllabes rudes, répliqua Timagène; mais remarquez, s'il vous plaît, qu'elles sont faites pour signifier des choses qui le sont en effet. Vous trouverez *racler, ratisser, rabot, ramoner, rasoir, râler.* Il ne faut pas s'en plaindre; ces mots conviennent à ce qu'ils expriment. S'il est vrai, dit Téandre, que notre syllabe *ra* doive nécessairement exprimer des choses rudes, me voilà fort en peine de ce qu'on pensera désormais du *ramage* des oiseaux, de ce doux *ramage,* de ce charmant *ramage.* Ce mot, ou la chose qu'il exprime, ont-ils rien d'âpre ou de dur? D'ailleurs, quand on nous dit que les zéphirs *ramènent* le printemps, est-ce là une chose ou un discours

fort insupportable, parce que l'on prononce la syllabe *ra* dans le mot de *ramener?* Je ne crois pas que les autres syllabes des mots bas-bretons, ou de quelque langage qu'on puisse imaginer, soient de pire condition que celles dont nous venons de parler.

Du moins, répliqua Timagène, voudrez-vous bien en excepter le *goth*, le *ourg*, le *ordr* des Allemands; car enfin chacune de ces syllabes entasse deux et trois consonnes les unes sur les autres, qui se prononcent ensemble, et qui ne sortent de la bouche que par force, et comme par secousses. Pour moi, ajouta-t-il, je ne conçois rien de plus grossier ni de plus rebutant. Mais, repartit Téandre, si je disais : *Nous fûmes étonnés de trouver dans un bourg une belle architecture d'ordre gothique,* apercevriez-vous dans mon langage rien de rebutant ou de grossier? Le *ourg*, le *goth*, le *ordr* qui ne vous semblent venir qu'à force et par secousses dans la bouche d'un Allemand, ne vous sembleraient-ils pas couler aisément dans la bouche d'un Français? Concluez, ajouta Téandre, de ces syllabes particulières à toutes les autres, qu'il serait trop long de rapporter, et des syllabes aux langages en général, pour reconnaître franchement que l'un n'est pas plus rude que l'autre.

Permettez-moi, dit Timagène, de conclure plutôt sur ce que j'éprouve moi-même que sur tous les raisonnements qu'on peut me faire. Car lorsque j'entends parler un Allemand, un Anglais, un Bas-Breton, puis-je m'empêcher de sentir que ces manières de parler sont choquantes, et même ridicules? Une petite aventure que j'ai eue en Italie vous servira de réponse, répliqua Téandre.

Je revenais de Naples quand, à quelques milles de Rome, je rencontrai des officiers français. Deux Napolitains, qui voyageaient avec moi, me parurent fort attentifs à notre discours, où cependant je savais qu'ils n'entendaient rien. Je me persuadai que c'est qu'ils étaient charmés du son et de la prononciation de notre langue, sur quoi je voulus m'at-

tirer un compliment de leur part, en les mettant sur ce sujet : j'étais bien loin de mon compte; pour réponse, mes deux Napolitains se prirent à rire, me disant en italien : O! quel jargon, que votre français! De sorte que l'un d'eux, prétendant contrefaire notre prononciation, et se tordant la bouche pour faire un son de canne : Voilà, me dit-il, comme vous parlez, vous autres. Je ne sais, poursuivit Timagène, si vous trouverez cette idée fort judicieuse, mais je sais que la nôtre ne l'est pas davantage quand nous reprochons aux autres nations qu'il nous faut faire violence pour prononcer leurs mots; aussi faut-il qu'ils s'en fassent de leur côté pour prononcer les nôtres. Figurez-vous des Allemands qui commencent à parler français, quelles contorsions de visage ne font-ils pas! Nous ne pouvons nous empêcher de rire en les voyant; et cependant, selon nos principes, c'est de notre langue qu'il faudrait rire alors, et dire : Quelle langue ridicule que le français, qui fait faire des grimaces si impertinentes à d'aussi honnêtes gens, et à des personnes aussi raisonnables que le sont les Allemands! Qu'y a-t-il donc de vrai en tout cela? C'est qu'ils ont leur habitude, et que nous avons la nôtre. Ce qui, dans la prononciation, nous paraît le plus aisé, est justement ce qui leur paraît violent; et tout au contraire, ce qui leur paraît naturel ou joli, est ce que nous trouvons barbare et burlesque.

Ne parlons point, repartit Timagène, de ce que paraissent les langages, mais de ce qu'ils sont en effet. Ne m'avouerez-vous pas que l'arabe est incomparablement plus difficile à prononcer que le français et l'italien? Eh bien, répondit Téandre en souriant, je vous l'avouerai puisque vous le voulez; car il faut de la complaisance jusqu'au fort de la dispute : l'arabe est infiniment plus difficile à prononcer que l'italien, mais à un Italien; en récompense vous m'avouerez, s'il vous plaît, de votre côté, que l'italien est incomparablement plus difficile à prononcer que l'arabe, mais à un Arabe. Vous voulez en plaisantant, repartit Timagène, élu-

der ma difficulté; je conçois assez que l'éducation contribue à donner ou à empêcher la facilité de prononcer une langue; c'est pourquoi, mettons à part l'éducation; je suppose un homme qui ne soit ni Arabe ni Italien, un Français, par exemple. C'est vous-même que je prends ici pour juge : de quel côté trouverez-vous plus de facilité et d'agrément pour la prononciation? du côté de l'arabe ou du côté de l'italien?

Vous me prenez pour juge, reprit Téandre, et moi je me récuse. Et pourquoi? demanda Timagène. Parce que je dois le faire, reprit Téandre, selon les lois de l'équité. Un juge au Palais est recusable, non-seulement dans sa propre affaire, mais encore dans celle de ses parents, jusqu'au troisième degré. Faites-y attention : il y a un degré d'alliance encore plus proche entre la langue italienne et la langue française. Ne savez-vous pas ce qu'on dit d'elles, aussi bien que de l'espagnole, que ce sont trois sœurs, filles d'une même mère qui est la langue latine? Cette alliance fait que nous sommes plus accoutumés à l'espagnol et à l'italien qu'à l'arabe; mais si nous supposons un homme qui ne sache aucune langue, croyez-vous qu'il ait plus de difficulté à prononcer l'une que l'autre? Nullement : les Orientaux trouvent plus d'agrément et de facilité dans les prononciations gutturales; les Occidentaux en trouveront davantage dans les prononciations où les lèvres et le bout de la langue ont plus de part; mais ce qu'éprouvent les uns et les autres sur cela n'est point ce que les choses sont en soi.

Si vous pouvez, dit Timagène, excuser le langage arabe, vous excuserez bien l'anglais qui siffle et l'italien qui chante; mais je suis curieux de voir ce que vous direz en faveur de l'allemand qui râle. Puisque vous êtes particulièrement de mauvaise humeur contre cette dernière langue, reprit Téandre, je veux vous raconter une chose qui doit servir à la justifier.

Quand j'étais jeune et plein des idées ordinaires à nos

Français, je me trouvais avec le comte d'Ort...; la conversation étant tombée sur le caractère des langues, je parlai de l'allemand comme de la rudesse et de la grossièreté même. Le comte me releva à l'instant, et me dit qu'on voyait bien que je ne savais pas cette langue, et qu'il n'en était aucune si touchante, ni si propre à exprimer des sentiments agréables. Sur quoi, me disant une tirade de gentillesses allemandes, il m'assura que le français ni l'italien n'approchaient point de cet agrément. C'est qu'il s'était fort diverti en Allemagne : de sorte qu'il avait confondu, comme il arrive d'ordinaire, l'idée de la chose exprimée avec l'idée de l'expression.

Puisqu'il confondait ainsi les idées, interrompit Timagène, vous souffrirez que je m'en rapporte moins à son témoignage qu'à celui de Charles-Quint. Un empereur vaut un peu mieux qu'un comte, ajouta-t-il en souriant, outre que son autorité en ce point est tout autrement considérable. Il était lui-même Allemand ou du moins Flamand d'origine; il savait les principales langues de l'Europe aussi parfaitement que sa langue naturelle, comme pour se dédommager du latin qu'il n'avait jamais pu apprendre; il pouvait donc faire mieux que personne un juste parallèle des langues vivantes de l'Europe, et porter un jugement équitable. Cependant, qu'en disait-il? vous le savez. Si je voulais parler aux hommes, je parlerais français; je parlerais espagnol aux dieux, italien aux dames, et allemand à mon cheval.

Voilà ce qu'on rapporte de Charles-Quint, repartit Téandre; mais, s'il a parlé ainsi, il aura voulu plaisanter; il le pouvait faire sans avoir trop d'envie de se faire croire: je crains même que le rapport ne soit pas trop fidèle; et ce qui m'en fait douter, c'est que je vois raconter diversement la chose en divers pays. Nous disons nous autres que Charles-Quint pour parler aux hommes aimait mieux le français; et les Italiens disent qu'il aimait mieux l'italien; ce que nous disons au contraire de la douceur de la langue

italienne pour parler au sexe, c'est ce que les Italiens disent de la nôtre. Chaque nation se partage à son gré sur le mérite de son langage. Aussi les Italiens qui estiment fort tout ce qui les touche, mettent comme un principe incontestable, que pour le commerce de la vie et pour les affaires, leur langue est préférable à toute autre, laissant à la nôtre l'honneur frivole que nous faisons à la leur, de la croire propre à faire aux dames de jolis compliments.

Cependant, ajouta Téandre, comme les sentiments du cœur, les pensées de l'esprit et les besoins de l'homme sont à peu près les mêmes par toutes les nations, toutes les nations aussi les savent très-bien exprimer chacune à sa manière. Eh bien, dit brusquement Timagène, chaque nation, selon vous, a sa manière de s'exprimer : voilà donc, selon vous-même, une différence de beauté dans les langages : l'une s'exprime agréablement, et fait une langue agréable; une autre s'exprime grossièrement et fait une langue grossière; car il en est, ce me semble, des nations diverses, par rapport au monde en général, comme de nos différentes provinces par rapport à la France en particulier. Chaque langage semble tenir de la nature du terroir où vivent ceux qui le parlent : de sorte que le gascon et le provençal sont un jargon vif et plaisant; au lieu que le normand et le picard ont quelque chose de traînant ou de grossier.

L'exemple est plausible, dit Téandre; mais pour bien discerner si vous avez raison de trouver le langage gascon plus agréable que le normand, il faudrait être sans préjugé et sans intérêt. Puis-je en avoir sur ce point, répliqua Timagène? Suis-je Gascon ou Picard, Provençal ou Normand? Non, répondit Téandre; mais vous êtes de Paris : vous avez été élevé parmi des gens prévenus que le jargon normand est plus grossier que le gascon, et le picard plus niais que le provençal; ce préjugé vous est naturel, vous ne l'apercevez pas. Mais quoi! demanda Timagène, comment une idée, ou si vous le voulez, une prévention si univer-

selle aurait-elle pu s'établir; puisqu'enfin c'est le sentiment unanime des personnes de Paris et de la cour?

Pour satisfaire à votre demande, répliqua Téandre, il faudrait être non-seulement philosophe, mais historien; et savoir distinctement comment peu à peu on en est venu à parler notre langue comme on la parle. Dans la généalogie des mots, des accents et des tons dont elle est formée aujourd'hui, vous lui trouveriez infailliblement plus de rapports avec le gascon qu'avec le normand. Je ne voudrais pas néanmoins assurer que ceci fût la seule cause du préjugé; il pourrait être l'effet de certaines dispositions si imperceptibles, qu'à peine pourra-t-on découvrir quelle est son origine. Croiriez-vous, ajouta-t-il, qu'il suffit quelquefois de l'idée qu'on a des gens pour en avoir une à peu près semblable de leur langage; et qu'une ancienne aversion qu'on avait en France pour les Normands, a pu contribuer à rendre insupportable le jargon de leur pays, sans qu'il ait rien en soi de plus désagréable que le français de l'Académie?

En effet, poursuivit-il, quittons un moment les idées populaires. Pourquoi les mots normands n'en vaudraient-ils pas bien d'autres? jugeons-en par ceux que citait l'autre jour un de nos amis : être *éfrité,* pour dire être surpris avec frémissement; être *sangmêlé,* pour dire être épouvanté, et avoir une peur qui va à bouleverser tout le sang; *caleux,* pour dire paresseux; *potin,* pour dire babil; *pouche,* pour dire sac; *bouter,* pour dire mettre. Que la mode n'en est-elle, vous verriez quelle politesse et quel agrément on trouverait dans une bouche délicate de la cour qui dirait : *Oh! vous m'avez tout éfritée, et je suis toute sangmêlée; Madame la marquise est une caleuse,* mais elle a bien du *potin,* et ne s'*éfrite* pas de ce qu'on lui dit.

C'est un plaisant contraste, dit Timagène en se prenant à rire, que votre phrase construite de mots normands, avec l'idée que ce pourrait être le style de la cour. Mais, malgré

l'effort que vous faites pour justifier ce vilain langage, vous n'en venez pas encore à bout; car, quand je vous passerais, ce qu'après tout on peut vous accorder, savoir que les mots normands en vaudraient bien d'autres, si l'usage les avait introduits à Paris et à la cour, le désagrément n'est pas tant dans les mots mêmes que dans leur inflexion, et dans l'accent avec lequel on les prononce. Vous pouvez vous le remettre dans l'esprit; nous avons fait ensemble un voyage à Dieppe, il n'y a que peu d'années. Trouvez-vous que cet accent pût jamais faire un agréable effet dans une bouche délicate?

En doutez-vous, reprit Téandre, puisqu'à l'accent, non plus qu'aux mots, il ne manque que la mode, qui viendra peut-être quand on y pensera le moins? Il suffit que nous en ayons le passé pour garant; car ne trouvez-vous pas tous les mots normands et leurs accents également grossiers? *Coutel*, par exemple, pour dire un *couteau*, aussi impertinent que des *vaissias* pour dire des *vaisseaux;* et cependant cette terminaison en *el* au lieu d'en *eau* a été pendant plusieurs siècles celle de la cour. On disait le *bel* au lieu de dire le *beau*, d'où nous est resté le nom d'un de nos rois *Philippe-le-Bel*. Aujoutons aussi que ces mêmes terminaisons qui vous semblent si affreuses dans le normand, se rencontrent toujours dans quelques-unes des plus belles langues de l'Europe, et même dans plusieurs de nos mots français, et dans ceux des anciennes langues: témoin l'accent normand, qui prononce en *oon* nos *e* français à la fin des mots, comme *platoon* pour dire *plate*, ce qui est la prononciation de l'*oméga* du grec, cette langue si délicate.

Mais, s'il est besoin de vous convaincre d'une manière évidente et sensible, qu'il n'y a pas un désagrément plus réel dans l'accent normand que dans l'accent de Paris; voyez, vous dirai-je, si les étrangers, qui ne savent ni l'un ni l'autre, y aperçoivent aucune différence? Trouvons-nous, nous autres, le haut allemand plus tendre ou plus gracieux

que le bas allemand; l'italien napolitain plus désagréable que l'italien romain? Les gens du pays y trouvent pourtant la même différence que nous trouvons entre le bon français et le mauvais langage de nos provinces.

Ce que vous me dites, repartit Timagène, s'accorde trop bien avec mon expérience pour n'en pas convenir; je me souviens d'une chose qui m'arriva avant que je susse l'italien, et que je veux bien vous raconter, quoiqu'elle condamne ce que j'ai dit jusqu'ici. Deux Italiens, l'un Romain, l'autre Milanais, me prirent pour juge, me demandant dans laquelle de ces deux prononciations je trouvais le plus d'agrément: *quiamare* ou *chiamare*. Comme nous prononçons à Paris un *chien* et non pas un *quien* (ainsi que prononcent les peuples de plusieurs de nos provinces); je ne doutais pas que la prononciation de *chiamare* ne fût celle de Rome, et *quiamare* celle du Milanais; d'ailleurs, étant persuadé que l'italien de Rome était le plus poli de toute l'Italie, je décidai sans délibérer, que la prononciation de *chiamare* était la plus belle, et que dans celle de *quiamare,* il y avait quelque chose de niais et de plat. La première était pourtant la milanaise, que les Romains trouvent d'une grossièreté insupportable.

Je suis donc enfin disposé à vous accorder, ajouta-t-il, que tous les langages sont à peu près les mêmes pour le son, et que ce qui nous y plaît ou nous y choque, n'est que le plus ou le moins de rapport qui s'y trouve avec l'idée que nous ont donnée l'éducation et l'habitude sur la meilleure manière de prononcer.

Mais aussi ce n'est pas là ce qui fait le normand un si mauvais langage: ce sont les mauvaises constructions et les arrangements vicieux qui, au lieu d'un discours raisonnable, font le plus grand galimatias du monde. Dire, comme on dit en Normandie, *je fîmes cela* pour *nous fîmes cela,* ce *je* singulier avec *fîmes* qui est un pluriel, cela ne renverse-t-il pas tout le sens? Dire *beau maison, beau* masculin avec *maison*

qui est féminin, cela ne choque-t-il pas manifestement la droite raison? Voilà donc, ajouta Timagène à Téandre, contre ce que vous soutenez touchant l'égale beauté des langages, une démonstration dont il n'y a pas un grammairien qui ne convienne.

Vous avez raison, dit Téandre; il faut voir seulement de quel grammairien vous parlez. Si c'est d'un grammairien français, je l'avoue, c'est une démonstration dans ses principes; mais si c'est d'un grammairien picard ou normand, ou de la province d'où vous tirez ces phrases, vos démonstrations que deviennent-elles? Grammairien picard! reprit Timagène. Grammairien normand! le caractère est nouveau, et je ne savais pas encore l'alliance qui se pût faire de ces termes. Qu'est-ce donc, à votre avis, qu'un grammairien? dit Téandre. Le croyez-vous d'une si haute extraction qu'il dégénérât pour devenir Gascon ou Normand, Picard ou Bas-Breton, en marquant les règles de bien parler tous ces langages? Je ne crois pas, répliqua Timagène, que ces règles se soient trouvées autre part que chez le professeur en langue normande de la *Comédie sans titre*. Je vous passe la raillerie, reprit Téandre; mais enfin pourquoi n'y aurait-il pas de règles pour le normand comme pour le français? C'est, dit Timagène (puisqu'enfin vous voulez qu'on vous réponde en forme sur une chose si ridicule d'elle-même), c'est parce que les mots ne doivent pas être arrangés comme les arrangent ceux qui parlent normand, parce qu'ils parlent sans construction. Oui, reprit Téandre, sans construction française, qui n'est pas celle dont il s'agit; mais ce n'est pas sans contruction normande; au contraire, dire *je fîmes*, c'est la construction normande la plus fine, la plus juste, la plus exacte. Mais, dit Timagène, un singulier avec un pluriel, *je* avec *fîmes*, cela est-il supportable? Eh! qui vous a dit, reprit Téandre, qu'en normand *je* avec *fîmes* soit un singulier avec un pluriel? Ne confondez rien ici : ces deux mots *je* et *fîmes* y sont deux pluriels; l'usage du pays

le reconnaît, tout le monde l'entend, personne ne s'y trompe en Normandie ; en faut-il davantage ? Pourquoi le Normand n'aura-t-il pas droit de faire le *je* singulier et pluriel, comme le Français fait *qui* de ces deux nombres ? Apollon est-il partial ? et aurait-il accordé à certain pays, préférablement à un autre, le droit de faire à sa fantaisie des mots et des constructions de mots ? C'est blesser manifestement, ajouta-t-il en riant, l'équité d'un dieu si judicieux.

Je n'aurais jamais pensé, reprit Timagène, faire un crime de lèse-Apollon, que d'attaquer la construction du langage normand, et je ne soupçonnais pas qu'il ambitionnât une équité si délicate. Cependant, s'il aime tant la justice, je réclame la sienne contre vous sur le tort que vous faites à la grammaire, à qui il appartient de régler les manières de parler ; car, à vous entendre, le peuple le plus grossier sera à lui-même sa règle sur ce point.

Les intérêts de la grammaire, répondit Téandre, vous tiennent toujours fort au cœur ; eh bien ! en votre considération, il les faut ménager ; mais aussi ne lui faites pas un honneur qu'elle ne mérite point, et ne lui donnez pas de faux droits. Ce n'est pas à elle, comme vous semblez le croire, d'établir des lois dans le langage, et de faire des mots masculins ou féminins, singuliers ou pluriels ; c'est assez pour elle de les indiquer et de s'y ajuster comme elle peut. Nous en avons, dans le français même, des exemples évidents. Examinez comme parle Vaugelas : *J'ai eu cette consolation dans mes peines, qu'une infinité de personnes qualifiées m'ont témoigné le déplaisir qu'ils en ont eu. Personnes* qualifiées et *ils* en ont eu, n'est-ce pas là un féminin avec un masculin ? Une *infinité m'ont* témoigné, ne voilà-t-il pas un singulier avec un pluriel ? Que deviennent, dans le français même, les règles de la grammaire, à les prendre comme vous les imaginez ? Mais, à les prendre comme il faut, selon leur vrai caractère, tout s'accorde très-bien. Ce ne sont que des observations sur la manière de parler, qu'il

a plu à la fantaisie des hommes d'établir dans une nation ou dans un pays. C'est pourquoi il n'est aucun pays, quelque langage qu'on s'y fasse, où la grammaire ne puisse être aussi juste que dans tout autre, et elle peut dominer dans la place de *Falaise* ou de *Cherbourg*[1], aussi bien qu'au milieu de Paris et de l'Académie française. Vous devez être content de moi, ajouta Téandre; vous voyez qu'au lieu de rétrécir les droits de la grammaire, votre favorite, je les étends bien plus loin que vous n'auriez imaginé. Il est vrai, dit Timagène; mais je doute que ceux que vous lui attribuez, soient des droits dont elle soit fort jalouse.

Cependant, vous me faites faire des réflexions qui me surprennent et qui m'instruisent au même temps, et je ne comprends qu'à peine comment la prévention m'avait causé des difficultés sur ce que vous venez d'expliquer. Je conviens donc que par rapport à l'assemblage des mots, aussi bien que par rapport à leurs sons, toutes les langues pourraient être également belles, parce qu'il n'y a rien en cela qui ne soit purement arbitraire; mais convenez aussi avec moi que ce n'est là tout au plus que l'extérieur d'une langue, pour ainsi dire; il faut en examiner le fond et la nature; il faut voir les idées qu'elle fait naître, si elles sont justes, claires, vives, agréables; c'est là particulièrement où je voulais venir quand je vous parlais d'ordre, de construction, de netteté et d'arrangement, ce qui ne consiste pas tant dans les mots que dans les idées plus ou moins heureuses qu'ils font naître; de sorte qu'un seul mot d'une seule langue en particulier, fera souvent plus d'effet sur moi que plusieurs autres mots d'une autre langue; voilà ce qui y fait une différence de beauté que vous voudrez bien, si je ne me trompe, reconnaître pour très-réelle. C'est sur cela aussi qu'un belesprit donnait hautement la préférence au français, en le comparant aux autres langues de l'Europe, dans un ouvrage

[1] Villes de Basse-Normandie où l'on parle un normand exquis.

le plus poli [1] du monde, où il a traité cette matière assez au long.

On ne peut trop estimer, dit Téandre, l'esprit et la politesse de cet auteur; mais il ne s'est pas piqué de philosophie dans l'ouvrage que vous citez : il voulait dire des choses agréables et bien tournées, il y a réussi. Quoi! reprit Timagène, vous jugez qu'il ne croyait pas au fond notre langue plus belle qu'une autre, par les endroits que je viens de vous marquer? Non, repartit Téandre, et s'il l'avait cru, nous ne devrions pas ici nous en rapporter entièrement à lui; il était un si grand maître dans la langue française [2] qu'il avait intérêt de la protéger aveuglément. Mais, reprit Timagène, ce n'est point par intérêt qu'il parle; c'est sur des raisons qu'il apporte, et que je trouve très-justes.

Si les siennes sont très-justes, reprit Téandre, permettez-moi de vous demander ce qu'il vous plaît que je pense des vôtres; car vous ne vous accordez pas avec lui autant que vous le penseriez bien. Vous trouvez que c'est une beauté singulière à une langue de faire entendre plus de choses d'un seul mot que ne fait une autre langue avec plusieurs autres mots; et, sur ce principe, il vous faudrait estimer la langue italienne préférablement au français, en des mots que votre auteur tourne en ridicule, et met fort au-dessous de nos mots français : c'est en parlant des diminutifs, *bambino*, *bambinello*, *bambinellucio*. Je m'en souviens, interrompit Timagène; il traite ces diminutifs d'expressions puériles, il leur fait justice. En effet, la plaisante cascade, *bambino*, *bambinello*, *bambinellucio*, ou *vecchino*, *vecchietto*, *vecchietino*, *vecchiezzo*, *vecchiarello*! Qui peut jamais parler sérieusement de la sorte, ou qui pourrait jamais imaginer un langage plus badin? Au contraire, est-il rien de plus judicieux que de condamner cet enjouement excessif de la langue ita-

[1] Entretiens d'Aris te et d'Eugène; second entretien sur la langue française.

[2] Le P. Bouhours.

lienne, aussi bien que l'enflure de la langue espagnole, et de leur préférer la française, qui est également éloignée de ces deux extrémités? Mais, dit Téandre, êtes-vous bien sûr que tout le monde veuille reconnaître ces deux langues aux traits dont vous les peignez? Leurs termes que vous nommez enflés ou badins, font-ils à ceux qui en savent le véritable usage des idées fastueuses ou ridicules? et ne font-ils pas au contraire le même effet dans leur imagination que nos termes les plus naturels? Arrêtons-nous aux mots italiens que vous avez cités, et à leurs diminutifs, *bambino, bambinello, bambinellucio*. Cela vous fait rire; riez-vous quand on vous dit en français un *enfant*, un *petit enfant*, un *misérable petit enfant?* c'est le sens de ces trois mots italiens; ce sera donc le son des mots qui vous déplaira, et non plus la chose. Mais vous êtes tombé d'accord que le son d'une langue n'est point en soi préférable au son d'une autre langue. S'il en est ainsi, à quoi se réduira ce badinage prétendu de la langue italienne? à exprimer par un seul mot quatre de nos mots français, *bambinellucio*, c'est-à-dire *un misérable petit enfant*. Et n'est-ce pas ce qui doit faire son mérite, selon votre première maxime? En effet, vous jugiez d'abord une langue préférable à une autre quand d'un seul mot elle fait naître plus d'idées que plusieurs autres mots d'une autre langue. A quoi vous en tiendrez-vous dans la suite avec votre auteur?

A quoi je m'en tiendrai? repartit Timagène en souriant, et après avoir un peu rêvé, à juger avec vous qu'il n'aura pas parlé sérieusement : cependant je m'y étais laissé surprendre; c'est de la meilleure foi du monde que j'estimais puérils et ridicules tous les diminutifs italiens, et c'est très-sérieusement maintenant que je les préfère à nos manières de parler qui y répondent. Puisqu'enfin il vaut mieux exprimer la même chose en un mot qu'en quatre, la parole la plus parfaite est celle qui approche davantage de la nature de la pensée, laquelle se produit en un instant.

Mais je fais une réflexion, ajouta Timagène; il me semble

que je dois être assez satisfait que vous m'ayez un peu mené battant sur le dernier article : c'est une petite disgrâce qui en rétablit mieux mes affaires. Voici donc ma pensée : Ce que nous avons dit touchant les diminutifs n'était que par occasion, ce n'était qu'un combat de rencontre. J'y ai été vaincu, mais ma défaite en cette conjoncture particulière me donne la victoire en général : ce que j'ai prétendu soutenir universellement contre vous, est qu'il y a des langues plus estimables les unes que les autres; dussé-je donc vous avouer que l'italien est plus beau que le français (ce sera pour dire le vrai un peu à contre-cœur), au moins vous obligerai-je d'avouer aussi que toutes les langues ne sont pas également belles.

Vous avez voulu trop avilir l'italien, dit Téandre; vous voulez présentement trop l'élever; je ne m'accommode ni de l'un ni de l'autre, et je m'en tiens à l'égalité sur le mérite et la beauté des langues. Si néanmoins il fallait nécessairement se déterminer en faveur de l'une préférablement à l'autre, je craindrais un peu pour la nôtre, par l'endroit que nous avons déjà marqué; car enfin, l'expérience nous met sous les yeux que pour rendre une page de latin il faut plus d'une page de français. Eh bien, interrompit Timagène, passons condamnation; point de grâce, point de ménagement; vous m'avez déterminé à juger avec exactitude et avec sévérité; tenons-nous-en là, et disons aux dépens du français même, que telle langue est en soi plus belle que telle autre.

Ne prononçons pas si vite, reprit Téandre; quand le français serait un peu diffus, sommes-nous bien sûrs que ce soit là un défaut? et les maîtres dans l'art de parler ne cherchent-ils pas souvent à multiplier les paroles pour attraper cette perfection véritable ou imaginaire qu'ils trouvent dans le discours qu'ils appellent *nombreux?* Faut-il donc reprocher à notre langue la dépense qu'elle ferait de quelques mots pour se rendre ainsi plus harmonieuse?

Mais ce qui peut justifier davantage le français sur l'éten-

due de ses expressions, le voici : c'est qu'il semble la rechercher pour devenir plus intelligible. Or, cette intention est si louable, qu'en cette considération seule vous voudrez bien lui passer tout le reste; car, s'il répète les mêmes mots, c'est d'ordinaire afin d'éviter jusqu'à la moindre apparence d'obscurité ou d'équivoque.

Je vous sais un très-bon gré, reprit Timagène, de m'avoir empêché de le condamner si aisément, car on ne parle que pour se faire entendre : plus une langue est intelligible, plus elle est parfaite, et il est aisé de reconnaître qu'il n'en est point de si claire que la nôtre; non-seulement, comme vous l'avez dit, parce qu'elle a soin de fuir toute ambiguïté et toute équivoque, mais encore parce qu'elle suit un ordre naturel dans ses expressions, qui s'arrangent les unes avec les autres comme les idées s'arrangent dans l'esprit. En effet, quel arrangement que de dire, comme le latin de Cicéron : *Au long silence que j'ai gardé jusqu'ici.... doit mettre fin ce jour*[1], au lieu de dire, selon l'ordre naturel, *ce jour doit mettre fin au long silence que j'ai gardé jusqu'ici.* Plus j'y pense, ajouta Timagène, plus ce renversement d'idées me choque dans la plupart des langues, et plus aussi je suis persuadé que le tout pour le tout, le français leur est préférable à cause de sa netteté.

Vous vous pressez toujours un peu de prendre parti, répliqua Téandre; pour moi, j'ai peur que la netteté que nous trouvons dans notre langue ne soit pas un si grand avantage, ni dont elle doive se prévaloir pour se mettre au-dessus des autres langues; du moins serais-je bien aise auparavant que vous me dissiez où vous avez vu des gens qui, sachant bien l'italien, le latin, l'allemand ou l'anglais, se plaignent que, dans chacune de ces langues, on ne puisse pas s'expliquer aussi nettement qu'on fait en français? Voyons-

[1] *Diuturni silentii quo eram his temporibus usus.... finem hodiernus dies attulit.* (Cic., *Or. pro Marcello.*)

nous parmi eux arriver quelque mésintelligence, faute de pouvoir bien s'entendre?

Au regard de l'arrangement de nos expressions, conforme, dites-vous, à l'arrangement qui se fait de nos idées dans notre esprit, si cette prérogative a quelque chose de spécieux, elle a peu de réalité; car les idées doivent se présenter toutes ensemble à l'esprit pour faire une proposition, sans quoi elles n'ont aucun sens déterminé, et c'est par cette raison que les Latins, pour mettre un verbe à la fin d'une phrase, n'en conçoivent pas moins promptement ni moins nettement tout ce qu'ils disent; il n'y a dans tout cela que l'habitude et un tour d'imagination. L'expérience le montre même dans notre langue; comment y parle-t-on quelquefois? Faites-y réflexion.

De tous les animaux qui s'élèvent en l'air,
Qui marchent sur la terre, ou nagent dans la mer;
De Paris au Pérou, du Japon jusqu'à Rome,
Le plus sot animal, à mon avis, c'est l'homme.

Selon vos règles, ajouta Téandre, et pour arranger nettement les idées, ne faudrait-il pas mettre d'abord ce qu'on ne place qu'au bout de quatre vers entiers, et dire : *L'homme est, à mon avis, le plus sot de tous les animaux?* Ainsi voilà dans le français même ce dérangement prétendu d'idées que nous voudrions blâmer dans les autres langues.

La difficulté n'est pas si grande que vous croyez, répliqua Timagène. Vous parlez de poésie, où un peu de mystère ne sied pas mal, et où ce petit désordre fait un bon effet; mais il en est du style poétique comme du style oratoire et sublime, qui doit avoir quelque chose au-dessus du langage vulgaire. J'entends, interrompit Téandre; ce dérangement prétendu d'idées est quelquefois une perfection dans notre langue, et toujours un défaut dans les autres. Je reconnais ici les principes judicieux de nos grammairiens. Tout ce qui leur plaît devient tout d'un coup une élégance;

et ce qui leur déplaît, une imperfection; leur goût, leur fantaisie, leur humeur produisent les oracles de grammaire; mais il en est comme des oracles d'autrefois, ils se détruisent un peu les uns les autres. En effet, si dans le français cette conformité prétendue entre les expressions et les idées rend notre prose naturelle, notre poésie cesse donc de l'être? Et cependant nos auteurs se vantent que notre poésie est aussi naturelle que notre prose; et si ce petit désordre ou ce petit mystère fait une élégance dans notre poésie, pourquoi ne voulez-vous pas que les autres nations fassent passer dans leurs discours ordinaires l'élégance dont vous vous parez dans vos discours sublimes? Il faut être orateur ou poëte parmi nous pour être sublime, et le peuple l'est naturellement parmi eux. Pour nous rendre élégants, il faut avoir recours à un *peu de mystère qui ne sied pas mal*, à un *petit désordre qui produit un bon effet*, et eux se trouvent élégants sans mystère et sans désordre; leur condition ne vaut-elle pas mieux que la nôtre?

Vous vous divertissez, interrompit Timagène; mais quelque chose que vous disiez, il est certain qu'un style convient aux pièces de poésie et d'éloquence, qui ne convient point aux discours ordinaires. C'est donc une perfection dans notre langue de n'user dans ceux-ci que des termes les plus simples, et de réserver à la poésie et à l'éloquence les termes figurés et les métaphores. Ainsi, l'usage trop familier qu'en font les autres langues, et entre autres l'italienne et l'espagnole que nous connaissons davantage, est un abus manifeste.

Si l'abus est manifeste, reprit Téandre, il faut néanmoins le trouver pardonnable, afin de ne point trouver notre langue même trop criminelle; car je ne crois pas que l'usage des termes figurés et métaphoriques lui soit beaucoup moins familier qu'aux autres langues. L'expérience en est aisée à faire, poursuivit Téandre : ouvrons le dictionnaire que voici (c'était un Richelet qui se trouva là par hasard); les mots métaphoriques ou figurés y sont marqués d'une étoile, et

cette étoile se trouve presqu'à tous les mots qui servent au commerce de la société civile : tellement que chacun de ces mots fait souvent quatre ou cinq métaphores différentes; témoin celui-ci qui se trouve sous mes yeux : *or* pour dire *richesses;* acheter au poids de *l'or,* dire *d'or,* des lignes toutes *d'or.*

Timagène, convaincu par ses propres yeux, se retrancha sur le caractère de ces métaphores : Voyez, dit-il à Téandre, combien elles sont justes, modérées, et proportionnées au sujet : *l'or* pris pour les richesses, rien de plus convenable; acheter au poids de *l'or,* pour dire acheter bien cher, rien de plus exact, car rien n'est plus cher que l'or; au lieu que les métaphores des autres langues sont outrées et sans proportion; car appeler un grand cœur, un cœur *géant, coraçon gigante;* un archicœur, *archicoraçon,* comme font les Espagnols; ou appeler une grande gloire, le Capitole de la gloire, *il Campidoglio della gloria,* comme font les Italiens : quelle justesse y a-t-il dans ces expressions? ne semblent-elles pas faites plutôt pour étonner l'imagination que pour peindre la pensée d'après nature?

Nos expressions, dit Téandre, sont-elles à couvert de la critique que vous faites ici? Trouvez-vous beaucoup plus de rapport entre ce qu'on appelle de *belles paroles* et de *l'or,* qu'entre un très-grand cœur et un cœur géant, puisque *géant* ne marque qu'une grandeur extraordinaire; et entre *le Capitole* et *la gloire,* puisque le Capitole est parmi les Romains le premier temple de la gloire? Bien davantage : est-il rien de plus outré dans les termes métaphoriques des langues étrangères que le sont ceux dont nous nous servons dans l'usage le plus familier? *Enrager, empoisonner, dragon* : quelles idées non-seulement outrées, mais affreuses et sanguinaires cela ne ferait-il pas si nous n'y étions accoutumés? L'idée d'un dragon, c'est-à-dire d'un serpent ailé, venimeux, meurtrier, l'horreur et la désolation entière de toute une contrée, se réduit pourtant à exprimer parmi nous un soldat qui fait partie d'un régiment de braves gens, ou quelquefois

une personne qui fait un peu plus de bruit et de mal que les autres. Le mot *enrager* se prend de même poûr le plus petit dépit. Le mot *empoisonner* marque seulement un tour désavantageux qu'on a donné à un discours. *Anéanti* ne signifie souvent qu'un homme dont l'autorité est diminuée; des *millions de fois* se disent sans façon pour *trois ou quatre fois;* de sorte que nous enchérissons encore infiniment sur le latin, qui, dans une expression pareille, devrait sembler déjà fort outré, mais qui ne cite pourtant que les *six cents fois, sexcenties,* là où il nous faut des *mille* et des *millions de fois*. Que serait-ce si nous examinions un peu à la rigueur les expressions que le français nous met continuellement à la bouche? N'y eût-il que celle-ci : *Votre très-humble et très-obéissant serviteur,* c'en serait bien assez pour faire civilité à un homme, de qui souvent on se soucie assez peu, que de lui dire qu'on est *son serviteur ;* mais son *humble serviteur,* l'expression est manifestement hypocrite, mais *son très-humble serviteur,* c'est sortir des apparences; mais *son très-humble et très-obéissant serviteur,* c'est une profusion d'hyperboles qui doit nous paraître des plus ridicules, s'il est vrai qu'une langue cesse d'être naturelle pour user d'expressions figurées qui soient très-fortes. Mais c'est ce qui n'est point, ajouta Téandre : les hyperboles ou les métaphores qui peuvent paraître le plus outrées, sont des expressions très-naturelles dans toute langue où elles sont une fois en usage. Quelles qu'elles soient, elles ne font entendre que ce que l'usage a établi qu'elles signifiassent. Si quelque critique s'avisait de vouloir nous faire rendre compte de nos termes : *anéanti, enrager, des millions de fois,* et de nous reprocher que ce sont des métaphores et des hyperboles outrées, quelle réponse apporterions-nous? que notre usage l'a ainsi établi; que cela vient sans qu'on y pense, et qu'on s'en sert quand il est venu. Voilà une juste apologie pour nous, si nous voulons bien reconnaître dans toutes les langues une beauté égale et purement arbitraire; mais si nous prétendons préférer la

nôtre à celle des étrangers, et lui trouver une élégance et une justesse qui lui fassent un mérite particulier, ils en diront autant de la leur; nous les mépriserons, ils nous mépriseront de leur côté, et nous aurons précisément autant de raison les uns que les autres.

Téandre cessant de parler, Timagène lui dit froidement : Vous croyez m'avoir convaincu. Du moins, répliqua Téandre, si je n'en suis pas venu à bout, c'est à vous de répondre aux preuves que je vous ai apportées. Répondre, dit Timagène, quand serait-ce fait? combien de choses à quoi l'on ne peut répondre, et à quoi l'on ne peut pourtant se rendre? Vous me faites des raisonnements, et j'ai pour moi l'estime générale qu'on fait aujourd'hui du français. Car enfin toutes les nations de l'Europe qui l'étudient, comme la plus belle des langues vivantes, peuvent-elles sur cet article être dans la prévention à leurs propres dépens?

Éclaircissons une petite équivoque, dit Téandre, et nous pouvons être bientôt d'accord. Ce que vous appelez une belle langue, ne voudriez-vous point l'appeler une langue à la mode et une langue utile? Je conviendrais volontiers avec vous que le français est aujourd'hui incomparablement la plus belle des langues vivantes. On la parle dans toutes les cours de l'Europe, et parmi les étrangers qui se piquent le plus de science et de politesse; elle a produit des ouvrages qui seuls peuvent suppléer à ceux qu'ont produits ensemble toutes les autres langues. Par là aussi elle est devenue une langue à la mode, et rien n'est plus utile que de suivre la mode en ce point. Mais si le bas breton, si le normand, le gascon, le picard, l'allobroge ou le visigoth étaient devenus, comme le français, le langage de la nation de l'Europe qui s'est distinguée davantage, surtout en ce siècle, par sa valeur et par ses conquêtes, par son esprit et par la perfection où elle a porté les sciences et les arts, enfin par sa politesse dans les mœurs et par son goût exquis en toutes choses; alors, mon cher Timagène, sans rien changer dans

les mots, dans les phrases et dans la construction de toutes ces langues ou jargons dont l'idée seule vous paraît si burlesque, elles auraient toutes la beauté et l'excellence que nous pouvons trouver dans le français.

Je commence, dit Timagène, à souffrir un peu plus ce que vous dites, puisque vous ne diminuez le mérite de notre langue que pour relever celui de notre nation : mais quoi! ce bon goût, cet esprit, ce mérite, qui par votre aveu même distingue si fort aujourd'hui les Français, ne les aura-t-il pas fait réussir à exprimer mieux que d'autres nations toutes les idées qui peuvent venir à l'esprit?

Que dites-vous? interrompit Téandre, *toutes les idées qui peuvent venir à l'esprit!* Si la langue française eût prétendu y réussir, quand en serait-elle venue à bout? Au lieu de quarante ans qu'on a mis à faire son dictionnaire, il en aurait fallu plus de quarante mille, et l'ouvrage serait encore demeuré imparfait : de manière qu'il coûterait encore beaucoup plus à l'apprendre, même superficiellement, que la langue chinoise, qu'on ne peut, dit-on, bien savoir, à cause de son étendue, qu'en cinquante ou soixante ans. Ainsi, avant que deux hommes pussent bien s'entendre pour s'entretenir en français, il faudrait qu'ils eussent au moins quatre-vingts ou cent ans. C'est le bel âge pour causer, comme vous voyez, ajouta-t-il en riant. Je conviens, repartit Timagène, que l'étude serait un peu longue; mais en récompense, elle serait fort utile. Oui, interrompit Téandre, elle servirait extrêmement à exprimer beaucoup de sottises dont l'imagination de chacun des hommes est une admirable source; croyez-moi, ajouta-t-il, c'est une véritable providence que les langues soient réduites à certaines bornes; il ne s'agit pas d'exprimer toutes nos idées, mais seulement d'exprimer les raisonnables.

Ne craindriez-vous point, dit Timagène en riant de son côté, de réduire par là le langage de bien des gens à cinq ou six mots, ou même à ne point parler du tout? Plût à Dieu, répondit Téandre, que cet inconvénient s'ensuivît! il aurait

son avantage ; mais enfin quand je parle ici d'idées raisonnables, c'est de celles que les hommes unis dans la société civile ont à se communiquer les uns aux autres pour vivre commodément, et il semble que toutes ces idées peuvent se réduire à deux ou trois mille mots, et à autant de combinaisons qu'on peut faire de ces mots en les joignant les uns avec les autres. Or, c'est ce que la Providence a donné à toutes les nations.

La Providence, dit Timagène, a été plus libérale à l'égard des Chinois, comme vous le marquiez tout à l'heure, puisque cette langue est la plus étendue, et par conséquent la plus riche de toutes. Dites, répondit Téandre, la plus importune et la plus embarrassante. Qu'est-ce qu'une langue, je vous prie, que les hommes sont obligés d'étudier toute leur vie, et qu'à peine les plus habiles de la nation peuvent jamais bien savoir? Est-ce là, à votre avis, un présent de la Providence, ou plutôt n'est-ce pas une vraie punition qui approche de la confusion des langues que Dieu envoya aux enfants de Noé? Appelez-vous confusion, reprit Timagène, une langue si heureuse qu'elle seule, ainsi qu'on l'a publié, peut exprimer une infinité de choses que nos langues européennes ne sauraient exprimer en aucune manière?

Ce que vous dites du chinois, reprit Téandre, est une qualité qui lui est commune avec toutes les langues du monde, sans que l'une soit au fond plus belle ou plus parfaite que l'autre. Une nation doit mieux parler qu'une autre nation sur certaines choses dont elle a l'usage, et pour lesquelles sa langue a des expressions que n'a point une autre langue. Parlez des mystères de notre religion en français ou en italien, vous en parlez mieux qu'en chinois, ou plutôt vous ne sauriez en parler juste en chinois, avec toute l'étendue de cette langue, parce que vous parlez de choses inconnues aux Chinois. Disons-en autant à proportion de toutes les langues : exprimez un *falbala* en bon latin, disait plaisamment l'autre jour un de nos amis : comment vous y

prendrez-vous? Le latin n'a point de mots pour des choses inconnues au peuple qui a parlé et fait cette langue. En ce sens donc, il est hors de doute qu'on peut mieux exprimer certaines choses en certaine langue; mais pour les sujets qui sont connus également de deux nations, quand est-ce qu'on pourra exprimer ces sujets en une de ces langues mieux qu'en l'autre? c'est seulement quand on saura mieux l'une que l'autre.

Mais, interrompit Timagène, je suppose une langue qui exprime seule ce que savent exprimer de mieux toutes les langues particulières. Laissons les suppositions, dit Téandre; elles seraient d'une discussion trop longue. Mais en attendant que nous examinions ce qui pourrait être, tenons-nous-en à ce qui est, et disons que toutes les langues en soi sont également agréables, également expressives, également régulières, également belles.

Téandre et Timagène auraient peut-être poussé encore plus loin cet entretien, quelque long qu'il fût déjà; mais deux de leurs amis vinrent les trouver dans le lieu où ils étaient et les firent changer entièrement de discours.

Analyse.

1. Langue ou langage, assemblage de mots qui par eux-mêmes ne signifient rien. 2. Leur son est au fond le même en diverses langues. 3. Nous avons dans le français les sons qui paraissent les plus rudes dans l'allemand. 4. On peut dire même que les nôtres ont un son de canne qui fait que nous semblons nasiller à ceux qui ne sont pas accoutumés à notre langue. 5. La difficulté que nous éprouvons aux prononciations d'une langue étrangère ne nous la doit pas faire trouver étrange en soi, les étrangers éprouvant la même peine à prononcer le français. 6. Le plus ou le moins d'habitude fait le plus ou le moins de difficulté dans les langues, quelles que soient leurs prononciations; soit les *gutturales*, comme en Orient, ou les *labiales*, comme en Occident. 7. On

confond l'idée des nations ou des provinces avec l'idée de leur langage. 8. Les peuples non prévenus n'aperçoivent rien de choquant dans les accents qui nous choquent. 9. Les constructions qui nous paraissent défectueuses dans un langage ne le sont que par rapport au nôtre, et ne le sont pas en elles-mêmes. 10. Les idées que font naître les expressions d'une langue ne font pas naître les idées puériles ou outrées que nous imaginons, en jugeant d'elles par rapport aux expressions de notre langue. 11. La brièveté et la clarté, perfections d'une langue seules réelles. 12. Les autres beautés sont arbitraires et de pure mode.

Usage.

Quand nous serons bien persuadés que des mots en soi n'ont nulle beauté que par rapport au sens qu'ils expriment et aux idées qu'ils font naître, nous ne nous arrêterons qu'aux pensées et non point au langage. Dans l'impression machinale et ridicule que fait sur nous une expression mauvaise qui vient du peuple et de nos provinces, n'ayons égard qu'à ce qu'elle renferme de raison; nous y en rencontrerons souvent plus qu'en certains discours revêtus du plus beau langage. Évitons surtout la disposition puérile qui nous porte à rire des étrangers qui parlent imparfaitement notre langue, tandis que par cet endroit ils sont bien plus estimables que nous, puisque nous le serions nous-mêmes si nous savions autant de la leur qu'ils savent de la nôtre.

VIIIe PROPOSITION.

Qu'il n'y a point de pensées nouvelles dans l'usage des belles-lettres.

Commençons par ôter toute équivoque. Ne dit-on pas tous les jours : Cette pensée est nouvelle ; ce discours est plein de pensées neuves ; et en parlant ainsi ne parle-t-on pas bien ?

oui, sans doute, puisqu'on parle selon l'usage; mais dans une espèce d'analyse philosophique, qu'il s'agit de faire ici des pensées, ce n'est pas aux mots que nous en voulons, c'est à la chose même.

Si l'usage avait établi d'appeler *hommes nouveaux* ceux qu'on verrait avec un habit neuf, on parlerait juste en se conformant à cet usage. Ces hommes pourtant n'auraient rien de nouveau en eux-mêmes et dans leur substance, mais seulement dans leur extérieur ou leurs vêtements. C'est en ce sens que dans les belles-lettres il n'y a point de pensées nouvelles.

Je ne parle donc point ici des sciences plus hautes et plus épineuses, comme seraient la physique et les mathématiques, où il se trouve des expériences qui attirent de nouveaux raisonnements; c'est ce qui s'appelle nouvelles découvertes et nouvelles connaissances, plutôt que pensées nouvelles; car on ne doute pas qu'un fait nouveau ne produise dans l'esprit une nouvelle idée : mais les belles-lettres ne regardent guère que des sujets connus, sur lesquels on croit vulgairement que les rares génies trouvent des pensées rares et nouvelles, et que je dis au fond n'être pas nouvelles, pourvu qu'elles soient véritablement belles. Comment cela? parce que le fond, et comme l'essentiel d'une belle pensée, est d'être vraie; s'il nous faut ici des autorités, nous n'en manquerons pas.

L'ouvrage le plus accompli qui ait paru sur cette matière le marque expressément : *La vérité est la première qualité, et comme le fondement des pensées; les plus belles sont vicieuses, ou plutôt celles qui passent pour belles et qui semblent l'être, ne le sont pas en effet, si ce fond leur manque* [1].

Un autre auteur [2], qui n'est pas d'une moindre réputation, recherchant en quoi consiste l'agrément et le sel des pensées que l'on trouve souvent dans ses ouvrages, répond, *qu'à son*

[1] *La Manière de bien penser dans les ouvrages d'esprit.*

[2] M. Despréaux.

avis, il consiste principalement à ne jamais présenter à l'esprit que des pensées vraies et des expressions justes.

A cette autorité des modernes, si l'on daigne n'être pas effrayé d'un nom un peu usé, mais qui n'en vaut peut-être pas moins (c'est celui d'Aristote), je dirai ce qu'il avance dans sa Rhétorique, que le *sublime des pensées ne consiste point dans leur nouveauté, mais dans leur vérité qui frappe l'esprit.*

Si donc la nature des belles pensées consiste dans la vérité, comment s'y prendrait-on à en faire qui fussent nouvelles? Tout ce qui est vrai est ancien; c'est le proverbe : Rien de plus ancien que la vérité. En effet, on ne peut applaudir à une pensée qu'en la trouvant conforme à ce que nous ont toujours dicté la nature et la raison au dedans de nous, c'est-à-dire à ce que nous pensions, et à ce que nous sentions nous-mêmes intimement : c'étaient donc les mêmes pensées et les mêmes sentiments que nous avions déjà, mais à quoi nous ne faisions pas actuellement d'attention ou de réflexion.

C'est pour cela qu'un grand esprit de notre siècle a dit que dans un discours ingénieux, *on trouve en soi la vérité de ce qu'on entend, qui y était sans qu'on le sût, et que celui qui nous l'a fait apercevoir* (par une attention actuelle) *ne nous fait pas montre de son bien, mais du nôtre.* Et un autre auteur raisonne ainsi : *D'où vient,* dit-il, *qu'un bon mot frappe d'abord, sinon parce qu'il dit une chose que chacun pensait?* Il en apporte pour exemple le bon mot de Louis XII : *Un roi de France ne venge point les injures du duc d'Orléans.* Pourquoi ce mot frappe-t-il? *sinon parce qu'il présente aux yeux une vérité que tout le monde sent;* savoir, *qu'un prince sur le trône ne doit plus agir par ses mouvements particuliers, mais par les seules vues du bien général de son État.*

Cependant, selon les préjugés vulgaires, voilà deux pensées dans ces deux expressions; car la première, qui est celle de Louis XII, fait un bon mot, et s'appelle une pensée

singulière; et la seconde, qui est celle de tous les hommes raisonnables, ne fait qu'une proposition ordinaire, et n'est qu'une pensée commune. La pensée nouvelle et la pensée commune ne sont pourtant au fond qu'une même chose, et ne diffèrent, pour ainsi dire, que dans la figure, l'ornement, le tour, sans être pourtant des pensées différentes; comme un homme, pour avoir un extérieur, une figure, un habit, un ajustement différent, ne cesse pas d'être le même homme, et n'est méconnu que par ceux qui ne le voient que de loin, ou qu'en passant, sans le voir de près et avec attention.

Est-il donc bien sûr que ces deux propositions soient, au fond, la même pensée? oui sans doute; plus vous les pénétrerez, plus vous serez convaincu que c'est même vérité, même raison, même motif, propre à faire la même impression sur un esprit capable de les approfondir et d'en juger indépendamment de leur tour. S'il les regarde comme principe, il n'en pourra tirer que la même conséquence; et s'il les regarde comme conséquence, il trouvera qu'elles ont le même principe d'où elles sont également éloignées; de sorte que si l'on est plus ému de l'une que de l'autre, c'est qu'on ne voit pas assez ce que sont au fond l'une et l'autre, mais qu'on en juge par des images étrangères qui ne mettent et n'ôtent rien au fond de la pensée. Un esprit qui serait entièrement dégagé, un ange, par exemple, n'y trouverait nulle différence : nous n'y en trouvons que parce que nous sommes moins clairvoyants.

Qu'on dise avec tout le monde : *La mort inexorable à l'égard de tous les hommes, n'en épargne aucun, de quelque rang qu'il soit;* ou bien avec Horace : *L'affreuse mort renverse sans discernement, et la cabane des pauvres et le palais des rois;* ou bien avec Malherbe :

Le pauvre en sa cabane où le chaume le couvre,
Est sujet à ses lois;
Et la garde qui veille aux barrières du Louvre,
N'en défend point nos rois,

le vulgaire, dans ces trois expressions différentes, croira voir trois pensées : qu'on y regarde de près, on apercevra même proposition, même vérité, même jugement, même chose pour le fond que conçoit l'esprit dans l'une des trois, comme dans les deux autres; et qui les pénétrera également, verra par l'une des trois comme par toutes les trois ensemble, que *les hommes sont tous irrémissiblement sujets à la rigoureuse loi de la mort*. Les trois prétendues pensées n'en sont donc qu'une seule essentiellement.

Pour celle-ci, dira-t-on peut-être, c'est la même, tournée seulement en trois manières différentes; car un de nos auteurs convient que c'est ce qui arrive en cet exemple et en quelques autres semblables; et moi je dis qu'il faut convenir que cela arrive, non-seulement en plusieurs autres, mais dans tous les exemples possibles. Je défie qu'on apporte aucun exemple de pensée si brillante, si nouvelle, si extraordinaire, que l'on ne fasse voir être une pensée ancienne et commune, en la dépouillant de ses figures et de ses ornements, qui ne contribuent en rien au fond de la pensée, comme les habits ne contribuent en rien à la personne et à la substance d'un homme.

On a admiré comme un trait des plus merveilleux le mot de ce pirate à Alexandre : *Parce que je ravage la mer avec une barque, on m'appelle voleur, et parce que vous le faites avec une grande flotte, on vous appelle héros*. Cette pensée, dit-on, est sublime, exquise, extraordinaire, nouvelle. Voulez-vous voir combien en même temps elle est au fond ancienne et commune? voyez ce qu'on a toujours dit parmi le peuple, et ce qu'on y dit tous les jours, que *ceux qui ont l'autorité absolue font impunément beaucoup de mal, et qu'on leur donne encore des louanges; au lieu qu'un particulier, pour en faire beaucoup moins, est traité comme un criminel.* N'est-ce pas précisément le fond et l'essentiel de la pensée du pirate? Ce qu'on a dit du feu roi : *Il a trouvé dans la victoire quelque chose de plus glorieux que la victoire même*, a

passé et a été cité par un bel esprit comme l'exemple d'une pensée nouvelle; mais cette pensée nouvelle est manifestement aussi ancienne que Salomon, qui nous a dit dans ses Proverbes, *qu'il y a plus de gloire à se posséder soi-même qu'à prendre des villes.* Il en faut dire autant de toutes les autres pensées les plus recherchées et les plus singulières; elles se réduisent toutes à des pensées communes, populaires, vieilles, usées et même triviales.

Je dis triviales, car le beau mot du pirate, que dit-il au fond autre chose, sinon, *il n'y a que les petits voleurs de pendus?* De même encore, dire à un grand homme, pour louer sa modestie, qu'il est *d'autant plus estimé qu'il s'estime moins lui-même,* cette pensée ne paraît ni vieille ni usée. Je suis pourtant bien trompé si, réduite à sa juste valeur, elle n'est au fond la même que, *vos mépris vous servent de louanges.* Tous les discours ingénieux sont remplis ainsi de pensées triviales et vieilles, que le vulgaire, même parmi ceux qui se piquent d'esprit, juge être des pensées toutes singulières et toutes nouvelles, tant il est ordinaire à l'esprit humain de prendre le change.

Mais si les pensées, dès qu'elles sont vraies, ne sont jamais nouvelles pour le fond, quel sera le mérite des unes par-dessus les autres, et en quoi consistera la beauté, l'agrément et l'excellence d'une pensée ? C'est un mystère qu'il faut tâcher à découvrir ici, puisque d'habiles gens qui en ont fait l'essai ne l'ont pas, ce me semble, découvert assez nettement.

Un d'eux, ainsi que nous l'avons déjà insinué, eût voulu se tirer d'affaire sur ce point, en disant que c'est un *je ne sais quoi qu'on peut beaucoup mieux sentir que dire.* Mais comme ce *je ne sais quoi* est justement ce qu'on voudrait savoir, il ajoute, qu'à son avis *il consiste à ne jamais présenter aux lecteurs que des pensées vraies et des expressions justes ;* de sorte que, selon ses termes, la plus belle pensée, en fait d'ouvrages d'esprit, serait celle qui serait exprimée avec le plus de justesse. Aussi, dans l'exemple du bon mot

de Louis XII, *la raison*, dit cet auteur[1], pourquoi *on en est frappé d'abord, c'est que ce bon mot présente une vérité que tout le monde sent, et qu'il dit mieux que tous les plus beaux discours*. Cependant, en faisant une exacte comparaison de ces deux propositions, qui renferment au fond la même pensée : *Un roi de France ne venge point les injures du duc d'Orléans* : et *un prince sur le trône doit oublier ses ressentiments particuliers, pour n'avoir en vue que le bien général de son État*, l'expression de celle-ci se trouve aussi juste que l'expression de celle-là, pour ne pas dire même plus juste. Néanmoins, cette première proposition fait un bon mot, une pensée belle et qui frappe, au lieu que la seconde ne fait qu'un discours commun, une pensée ordinaire, et qui ne frappe point. Il est donc manifeste que le mérite, le sel, l'agrément, le brillant, et ce qu'on appelle vulgairement la nouveauté d'une pensée, consiste en quelque autre chose que dans *la vérité de la pensée, accompagnée d'une justesse d'expression*.

En effet, quelques autres paroles du même auteur confirment ce que nous disons; car, s'efforçant de démêler cette matière, il avance, que *le bon mot n'est bon mot qu'en ce qu'il dit une chose que chacun pensait, mais d'une manière fine et nouvelle*. Ce n'est donc plus seulement présenter à l'esprit une *pensée vraie* et *une expression juste*, c'est quelque chose de plus; c'est le faire d'une *manière fine* et *nouvelle*. Mais en quoi consiste cette *manière fine* et *nouvelle?* c'est ce que nous cherchons. Sera-ce en ce que, dit encore le même auteur, qu'une pensée *neuve, brillante, extraordinaire, est celle qui a dû venir à tout le monde, et que quelqu'un s'avise le premier d'exprimer?* Certainement la pensée du mot de Louis XII a été exprimée mille et mille fois avant lui; et, indépendamment de lui, tout le monde pensait et tout le monde disait, qu'un *prince sur le trône doit oublier*

[1] M. Despréaux.

ses ressentiments particuliers pour n'avoir en vue que le bien général de son État.

Ainsi, pour nous en tenir sur cette matière à quelque point déterminé et précis, il faut dire que la beauté, l'agrément et ce qu'on appelle la nouveauté des pensées, consiste uniquement à les exposer sous des expressions et des figures sous lesquelles l'esprit n'a pas coutume de les voir, et à quoi il ne s'attendait pas. Car, réveillé par un détour qui le surprend, il y porte toute son attention et s'y arrête avec plaisir, comme à un objet dont il n'est point dégoûté par un trop fréquent usage.

La vérité par elle-même satisfait l'esprit humain et lui plaît naturellement; mais à force de voir toujours la même vérité, il arrive qu'il n'en est plus touché, parce qu'à cette occasion il ne se fait plus de nouvelles traces dans le cerveau. Les viandes les plus exquises cessent souvent de flatter le goût, si elles sont toujours assaisonnées de la même sorte. Il en est de même des choses de l'esprit : les pensées les plus véritables, les plus solides, ne font point d'impression si on les voit trop longtemps sous une même image et sous un même jour; mais donnez-leur un tour nouveau, revêtez-les d'une image que l'esprit voie ou croie voir pour la première fois, il en sera aussi épris que les yeux le sont de voir un objet (dont la beauté ne les touchait plus parce qu'ils y étaient accoutumés); de voir, dis-je, cet objet avec une nouvelle parure et un nouvel ajustement.

Cela supposé, il ne faut point s'étonner que la même pensée vraie et solide, exprimée avec le même tour, paraisse quelquefois agréable aux uns et insipide aux autres; c'est que les uns n'avaient jamais vu ce tour-là et en sont surpris; et que les autres, parce qu'ils le connaissaient déjà, le voient sans être surpris, et par conséquent sans plaisir et sans goût. C'est une réflexion qu'on peut faire plus sensiblement à l'égard des vérités chrétiennes.

Nul homme de bon sens ne peut entendre, pour la pre-

mière fois, les maximes admirables de la religion sans en être frappé, parce que ce sont pour lui des vérités à quoi son imagination n'était pas accoutumée. Mais s'il les a entendues toute sa vie, alors, pour en être frappé (nous parlons ici de ce qui se fait naturellement, et non pas des opérations de l'Esprit-Saint qui souffle où il veut et qui agit quand il lui plaît), pour en être frappé, dis-je, il faut que ces vérités soient revêtues d'expressions et de figures qui surprennent l'imagination et lui soient nouvelles, afin de réveiller par cette surprise son attention et son goût, de manière que les sermons du P. Bourdaloue ne diffèrent de tant de sermons sensés pour le fond, mais plats et insipides, que par ce point-là seul; aussi ce point-là seul est-il le tout.

C'est par là encore que se vérifie et s'éclaircit un mot de M. de La Bruyère, qu'*il est plus aisé de prêcher que de plaider; mais qu'il est plus difficile de bien prêcher que de bien plaider*. C'est que la matière d'un sermon étant très-commune, et celle d'un plaidoyer l'étant moins, il est bien plus aisé de ramasser l'une que l'autre pour en faire un discours. Mais de faire en sorte que ce discours sur des matières de la religion qui sont très-communes et déjà sues de tout le monde, réveille et attire autant l'attention que la matière d'un plaidoyer qui est toute nouvelle, et par elle-même et par ses circonstances, c'est ce qui demande incomparablement plus de génie, ce qui est beaucoup plus difficile, et ce qui vérifie parfaitement le mot d'Horace : *Difficile est proprie communia dicere*. J'ajouterais volontiers : non-seulement il est difficile de le faire, mais c'est la souveraine perfection que d'y réussir.

Analyse.

1. Le fond des belles pensées est la vérité. 2. Le *vrai* est ancien et même est par avance dans l'esprit de ceux qui l'approuvent. 3. Toute pensée vraie n'est pas pourtant censée belle. 4. Elle est telle, quand elle paraît sous une nouvelle

image qui surprend. 5. A cela près, les pensées les plus brillantes se réduisent aux plus triviales. 6. Une pensée belle ne l'est pas pour ceux à l'égard de qui elle serait trop familière et comme usée.

Usage.

La vérité exposée en cet article est l'abrégé des règles de l'éloquence, et en quelque sorte de toute littérature ingénieuse. Quelque ouvrage qu'on fasse, il ne peut manquer de plaire et de réussir, si, ayant la vérité pour base, il paraît, dans son total et dans ses parties, revêtu d'un tour nouveau et d'images nouvelles. Ranimant ainsi l'attention de l'esprit, il lui fait goûter de nouveau une vérité solide, mais qui ne faisait plus toute son impression, à cause de l'habitude qu'on en avait, et que l'esprit était comme las d'y porter sa vue. Le meilleur mets rebute par un fréquent usage, si on ne l'apprête d'une manière qui réveille le goût.

IXe PROPOSITION.

Que tous les hommes changent de corps plusieurs fois pendant la vie.

Téandre vint, il y a quelques mois, rendre visite à Cléonce qu'il voit souvent depuis un temps. Celui-ci est un homme de condition qui a du goût pour les lettres; mais la faiblesse de sa santé l'empêche de s'appliquer à rien et de faire aucune étude. Pour y suppléer, il attire chez lui le plus qu'il est possible des gens d'esprit et de mérite, et il les écoute toujours avec plaisir. Comme il a lui-même de l'esprit et de la vivacité, il releva ingénieusement diverses propositions extraordinaires que Téandre avançait selon sa coutume. A force de parler il s'enroua, et la toux lui reprenant à diverses fois : L'importune chose que le corps par rapport à l'esprit, di-il, et qu'on serait heureux, quand on a une aussi mau-

vaise constitution qu'est la mienne, de pouvoir changer de corps !

Connaissez donc votre bonheur, lui repartit Téandre; vous avez non-seulement le pouvoir de changer de corps, mais le pouvoir passe à l'effet, et vous avez encore toute espérance d'en changer bien des fois. Ah ! reprit Cléonce qui s'était tu quelques moments pour se reposer, dussé-je tousser toute la nuit, il faut que je parle encore pour vous engager à m'expliquer un paradoxe de cette nature. Quel paradoxe donc, répliqua Téandre, et que dis-je ici qui doive vous paraître si surprenant? Sans doute, répliqua Cléonce en riant, j'ai grand tort d'être surpris; il ne me manque qu'une imagination de la trempe de la vôtre pour concevoir ceci clairement; mais par malheur je suis dans ces préjugés vulgaires que vous attaquez partout, et dans la persuasion que, jusqu'à la fin de ma vie, je demeurerai dans mon corps.

Vous y demeurerez, reprit Téandre, et pourtant vous en changerez. Comment donc l'entendez-vous? dit Cléonce. Le ciel m'a-t-il formé d'une autre sorte que les autres hommes? Je n'aimerais point ce prodige dans moi, et je craindrais qu'il n'approchât du monstre. Rassurez-vous, répliqua Téandre, tous les hommes sont autant de monstres ou de prodiges en ce point, et changent continuellement de corps aussi bien que vous. Je ne sais ce qu'éprouvent les autres, dit Cléonce, jamais je n'en ai rien senti jusqu'ici; du moins m'avouerez-vous que si je n'ai pas le corps de l'an passé, celui que j'ai maintenant lui ressemble extrêmement.

Que jugez-vous, lui dit sur cela Téandre, de l'eau de la Seine qui passe sous le pont Royal? Y voyez-vous de la différence depuis huit jours? Nulle, répondit Cléonce; mais où tend cette demande? Vous l'allez découvrir, répliqua Téandre; souffrez seulement encore une question qui n'est pas plus difficile à résoudre : l'eau qui passe aujourd'hui sous le pont Royal, pour ressembler à celle qui y passait il y a huit jours, est-elle la même eau, ou plutôt n'en est-ce pas une toute

nouvelle? Ce que vous dites est évident, répondit Cléonce. Il est donc évident, répliqua Téandre, que les yeux quelquefois ne voient nulle différence là où pourtant il s'en trouve une entière. Ainsi, vous pourriez bien avoir d'autres bras, d'autres mains, un autre visage et un autre corps que l'an passé, bien que vous ne voyiez nulle différence entre celui que vous aviez alors et celui que vous avez présentement.

Si vous jugez, dit Cléonce, qu'il en soit du corps des hommes comme de l'eau sous un pont, la conséquence sera un peu étrange; car, de même qu'à chaque instant il y vient de nouvelle eau, il viendrait aussi à tous moments un nouveau corps. Il ne resterait plus qu'à supputer combien il passe de lignes d'eau sous le pont, comme l'Académie des sciences suppute combien par an il tombe de lignes de pluie sur la terre; pour savoir au juste la quantité de visages et de corps différents que chacun de nous aurait par jour; mais, à vue de pays, il me semble que nous n'en pourrions guère avoir moins de douze à quinze cents; c'est de quoi satisfaire ceux qui aiment la variété.

La satisfaction serait excessive, répliqua Téandre en riant de son côté, et l'âme n'en serait pas plus à son aise pour changer si fréquemment sa demeure; elle ne s'y reconnaîtrait jamais. Elle et le corps sont destinés pour être ensemble; il faut au moins leur donner quelque temps pour faire habitude; mais au fond, le temps ne fait rien à la réalité du changement. Qu'un corps ne soit qu'un instant ou dix ans à changer, il n'y aura de différence que d'un plus grand ou d'un plus petit nombre de fois. Car enfin, demanda Téandre, un homme de quatre-vingts ans a-t-il le même visage qu'il a eu à sept? est-ce même couleur, même teint, même embonpoint? Est-ce même tour, même étendue, même chair? Permettez-moi un moment de réflexion, dit Cléonce; ce n'est ni même teint, ni même embonpoint, cela est clair; même tour, même étendue; ce ne l'est pas non plus, ajouta-t-il,

cela change encore ; du moins dans quelques-uns, ne fût-ce que dans un grand-oncle que j'ai, dont le visage est devenu depuis quelques années si rétréci et si ratatiné ; pour la chair, juger si c'est la même, je ne sais point trop qu'en dire ; mais enfin, c'est toujours au fond le même visage.

A vous permis, reprit Téandre, d'appeler les choses du nom qu'il vous plaira, pourvu que vous tombiez d'accord avec moi que, depuis le temps de sa jeunesse, il est le même, comme le serait un appartement après qu'on aurait changé entièrement toutes les parties qui le formaient auparavant, et qu'on y en aurait substitué d'autres. Cependant, si l'on ramassait d'un côté toutes celles dont le visage de votre oncle était composé quand il n'avait que cinq ou six ans, et d'un autre côté celles dont il est composé aujourd'hui, elles se trouveraient deux substances aussi différentes que les corps de deux hommes différents. En vérité, dit Cléonce, je tremble qu'en métamorphosant son visage de la sorte vous ne le métamorphosiez lui-même tout entier, et que ce ne soit plus mon oncle ; cependant, s'il ne l'était pas, je ne serais plus son neveu et, ce qui est de plus important, son héritier. Ne craignez rien, répondit Téandre, vos intérêts me touchent trop pour imaginer une métamorphose qui leur soit contraire : vous ne souffrirez pas de celle-ci plus que ces anciens philosophes qui se déclaraient hautement pour la vérité dont je tâche à vous convaincre.

Un homme de mauvaise humeur contre leur sentiment les invita à dîner pour huit jours après. Ils vinrent au temps marqué ; quand il les vit arriver il leur dit que comme ils n'avaient plus le même corps qui avait été invité, ils pourraient mener où il leur plairait dîner leur corps nouveau ; mais ceux-ci, sans trahir une vérité importante, ni sans perdre l'occasion d'un bon repas que n'ont pas toujours des philosophes, montrèrent par toutes les règles de la dialectique, et s'offrirent même de prouver en justice par les règles de la jurisprudence, que le corps nouveau entrait

dans tous les droits du corps son prédécesseur qui avait été invité; et ils profitèrent de leur démonstration comme vous pouvez imaginer. Je leur sais bon gré, dit Cléonce, d'avoir prévenu si sagement les conséquences fâcheuses qu'on voulait tirer de leur opinion; je voudrais seulement qu'ils en eussent aussi bien établi les preuves dont je suis plus en peine.

Il est aisé, reprit Téandre, de vous en tirer. N'est-il pas vrai que le corps se nourrit chaque jour? or, que devient la nourriture qu'il prend aujourd'hui? elle devient chyle, comme vous savez, et de chyle sang, et de sang chair. Voilà donc aujourd'hui dans un même homme, nouveau chyle, nouveau sang, nouvelle chair; c'est-à-dire commencement d'un nouveau corps. Demain autre nourriture, c'est-à-dire autre chyle, autre sang, autre chair, autre commencement d'un nouveau corps; avancez ainsi de jour en jour, ne trouverez-vous pas à la fin tout autre chyle, tout autre sang et tout autre chair, et par conséquent tout autre corps?

Vous me faites voir, dit Cléonce, que par le moyen de la nourriture, il arrive chaque jour quelque chose de nouveau au corps, mais non pas qu'il se change entièrement, et c'est ce que j'attendais de vous. Vous ne l'auriez pas attendu longtemps, répliqua Téandre; et ce que vous me dites est moins un reproche que vous me faites qu'une disposition à entrer davantage dans ma pensée; car si vous concevez que par la nourriture votre corps acquiert quelque chose de nouveau chaque jour, il faut que vous conceviez que, d'un autre côté, il perd quelque chose à mesure, et par conséquent qu'il change entièrement. En effet, que serait-ce s'il ne se faisait dans vous qu'un changement d'augmentation? il y paraîtrait bientôt à votre taille un peu plus que vous ne voudriez. Vous n'êtes pas, je crois, grand mangeur, étant d'une constitution et d'une santé très-petite; mais fissiez-vous une diète aussi sévère que le fameux Vénitien Cornaro, qui ne prenait au

plus par jour que vingt ou vingt-cinq onces de nourriture; c'est toujours d'un jour à l'autre plus d'une livre de poids d'augmentation; de manière qu'en moins d'un an vous pèseriez autant que trois ou quatre des plus épais Suisses qui soient dans les louables cantons. Du poids allez à la hauteur : la vôtre égalerait à peu près celle de deux soldats aux gardes qui seraient sur la tête l'un de l'autre; pour la grosseur, je n'en dis rien, elle serait proportionnée, et vous seriez, avec votre changement d'augmentation, une des personnes, non pas à la vérité des mieux faites, mais en récompense des plus rares et des plus propres à être montrées pour de l'argent à la foire Saint-Germain.

Cléonce se mit à rire de cette imagination, et prenant la parole : Je ne m'attendais pas, dit-il, que ma difficulté dût me faire représenter sous une idée si jolie, et me fît découvrir d'une manière si sensible le défaut de mon raisonnement. Il est évident que je ne parlais pas juste, et que je devais m'exprimer mieux; je vais donc essayer de le faire. Je tombe d'accord, continua-t-il, qu'il ne se fait pas seulement dans le corps un changement d'augmentation; en effet, à certain âge, au lieu d'augmenter on diminue, mais je voulais dire que ce changement, quel qu'il soit, ne sert qu'à entretenir le même corps de l'homme, et que la nourriture se dissipe par les transpirations et par d'autres voies pareilles.

Il faudrait donc, repartit Téandre en riant, vivre de transpirations, c'est-à-dire de fumées. Je ne sache, ajouta-t-il, que les sylphes et les autres habitants de l'air, mis au monde par le comte de Gabalis, qui pussent s'en accommoder. Au regard des hommes du commun, qui ne sont pas si subtilisés, il faut quelque chose de plus solide que des transpirations, et leur nourriture ne peut se dissiper par cette voie qu'après avoir été changée en leur substance. Autrement les aliments passeraient dans votre corps comme dans un crible, et ne contribueraient pas plus à son entre-

tien et à sa vie, que de l'eau qui passe par un vase ne contribue à conserver la substance et la matière de ce vase. Cette comparaison ne m'accommode pas, dit Cléonce, et j'en cherche une autre, telle que serait l'eau qui tombe dans une prairie : elle entre dans la terre, l'arrose; l'humecte, et pourtant se dissipe ; ma comparaison n'est-elle pas juste, et n'ai-je pas raison de la substituer à la vôtre?

Vous avez sur ce point, repartit Téandre, plus de raison encore que vous ne croiriez bien ; votre comparaison est si juste, qu'elle montre tout ce que je veux montrer ici ; et l'eau dans la prairie fait la même chose que l'aliment dans le corps humain. En effet, quand elle entre dans la terre, et qu'elle passe au travers, vous jugez bien que ce n'est pas pour la traverser tout entière et aller droit à nos antipodes. Ils seraient bien mal à leur aise, ajouta-t-il, nos pluies leur causeraient un déluge continuel; sans compter que mille gens auraient assez de malice pour prendre plaisir à les inonder de gaieté de cœur. Il s'en faut donc beaucoup que l'eau fasse tant de chemin; et en se dissipant à nos yeux, elle ne fait que se répandre dans la terre, s'attacher à chacune de ses petites parties, et leur donner le degré d'humidité qui leur convient, afin que cette terre humectée devienne ensuite l'herbe de la prairie. Je touche au doigt, reprit Cléonce en riant aussi, les accidents qu'il y aurait à craindre si l'eau passait jusqu'à nos antipodes. Il ne faut point de commerce avec ces gens-là; ils pourraient fort bien être pour le moins aussi méchants que nous, et nous jouer tous les tours que nous penserions à leur faire. Il me revient à l'esprit, ajouta-t-il, l'histoire de ce visionnaire, lequel, pour conquérir aisément un nouveau monde, proposait de percer la terre, d'aller fondre inopinément sur les antipodes, et de les prendre au dépourvu. Tout était disposé pour l'expédition, lorsqu'on lui demanda s'il avait des nouvelles sûres qu'ils n'eussent pas fait de leur côté une pareille entreprise, et ce qu'il adviendrait, si, les rencontrant vers le

centre de la terre, leurs troupes se trouvaient plus nombreuses que les siennes. Je ne m'imagine donc pas que l'eau de notre terre passe jusqu'à la leur, bien qu'au fond elle y pût passer plus commodément que l'armée de notre visionnaire ; mais je n'ai guère moins de peine à m'imaginer que de l'eau qui tombe dans la prairie se change toute en herbe. Un morceau de pain que l'on mange, reprit Téandre, ne se change pas tout entier en un bras ou en une jambe d'homme, mais cela n'empêche pas que les parcelles de pain les plus spiritueuses, devenues chyle et sang, ne se changent imperceptiblement en la substance du corps humain, comme les parcelles d'eau attachées à celles de la terre deviennent imperceptiblement, mais très-réellement, la substance de l'herbe.

Bien que je ne sois pas assez philosophe, dit Cléonce, pour voir aussi clairement que je le souhaiterais de quelle manière se fait le changement dont vous parlez, je vois suffisamment du moins qu'il doit se faire, mais enfin cela ne prouve pas encore que le changement soit universel dans toutes les parties du corps et qu'il change entièrement. La comparaison d'un vaisseau radoubé fera peut-être mieux entendre ce que je veux dire : on ne le peut radouber sans en changer beaucoup de parties, et cependant il reste toujours la meilleure partie de la première substance du vaisseau; ou bien, si vous voulez, il en sera comme d'un tableau auquel l'on donnerait, de fois à autre, quelques coups de pinceau pour en retracer les figures, ou quelques couches de vernis pour en ranimer les couleurs; le fond du tableau demeurerait toujours le même.

Vous dites des choses si plausibles, reprit Téandre, que je m'y rendrais volontiers, si ce n'est, ajouta-t-il, qu'elles me laissent un scrupule : c'est que je ne vois pas bien pourquoi certaines parties du corps humain changeraient plutôt que d'autres. Le scrupule me paraît facile à lever, dit Cléonce; certaines parties changent ou ne changent pas, selon qu'el-

les ont ou n'ont pas besoin d'être réparées. Vous levez les scrupules, dit Téandre, mais c'est un peu selon la méthode de l'esprit malin, et vous ne les ôtez que pour en faire naître d'autres plus grands. Car je suis fort embarrassé à trouver pourquoi certaines parties du corps auraient besoin d'être réparées plutôt que d'autres; il faut donc en reconnaître de privilégiées; ce qui ne tend à rien moins qu'à renouveler cette guerre fameuse de la fable entre les membres du corps, et qui ne pourra être terminée comme elle le fut par les lois de l'équité, en disant à chacun d'eux qu'ils servent également à l'économie de tout le corps. Car, selon l'idée du poëte dont nous parlons, s'il y en avait un seul de privilégié, avec quel dédain ne traiterait-il pas les autres membres? Voilà de beaux associés que j'ai là, dirait-il; aujourd'hui ils y sont, ils n'y seront pas demain; moi seul je les vaux tous, ou plutôt je suis le corps, et tout le reste n'est que d'emprunt. Sur cela, que ne diraient ou que ne feraient pas les autres parties du corps?

La fiction du poëte ayant fait rire Cléonce : Voilà, dit-il, des désordres effroyables, et qui font extrêmement craindre d'accorder témérairement des priviléges; mais si le cœur était privilégié, les autres parties du corps pourraient-elles s'en prendre à lui, ou l'oseraient-elles? Le pied, l'œil, la main n'y pourraient rien du tout; il n'y aurait que la tête avec ses projets; mais, ajouta-t-il, de simples projets ne font pas grand mal. D'ailleurs, tous les membres du corps pussent-ils le détruire, que gagneraient-ils à le faire? Le cœur ôté, que deviendraient-ils eux-mêmes? Eh quoi! repartit Téandre en continuant de rire, se possède-t-on soi-même dans un grand dépit? et dans un transport violent, se soucie-t-on de périr pourvu qu'on fasse périr son ennemi?

Mais enfin, pour recommencer à parler un peu plus sérieusement, y a-t-il de la vraisemblance qu'une partie du corps humain ne change pas, tandis que les autres changent? Et toutes se nourrissant également, ne faut-il pas

aussi qu'elles changent également? Quelle nécessité que les os se nourrissent? demanda Timagène. J'aimerais autant faire nourrir un morceau de bois; car un os est-il beaucoup moins dur? Effectivement, reprit Téandre, je n'y vois guère plus d'inconvénient, et la dureté n'empêche rien ici de côté ni d'autre. Tout durs que sont les arbres, ils vivent et sont nourris comme nous; ce n'est pourtant que du bois; il en est de même des os, et s'ils ne se nourrissent pas, comment augmentent-ils? ou comment croissent les hommes dont la grandeur, la hauteur, la grosseur n'est guère autre chose que la grandeur, la grosseur et la hauteur de leurs os? Eh bien donc, interrompit Cléonce, que les os se nourrissent en croissant et en augmentant; mais quand ils sont une fois parvenus à une certaine étendue, ils ne doivent plus être susceptibles de changement; car, ajouta-t-il, il faut absolument trouver quelque chose dans le corps des hommes qui ait de la consistance, et si je n'en trouve dans les os, où en chercher? Il faudra se ranger de votre opinion ou se désespérer.

Ah! reprit Téandre, il vaut mieux encore souffrir que j'aie raison. Du reste, puisqu'à vue d'œil nous voyons rétrécir le visage et le corps des vieillards, ne devons-nous pas juger aussi que les os, qui en sont tout le soutien, diminuent à proportion, et n'est-ce pas ce qui fait que les gens à certain âge deviennent plus petits? Leur dos courbé, repartit Cléonce, pourrait bien leur tenir lieu de petitesse, et si je ne me trompe, cette raison n'est pas des plus convaincantes. Elle l'est autant que je le prétendais, reprit Téandre, et pas plus que vous ne le croyez. Je voulais suivre ici la maxime que j'ai apprise de certains avocats, lesquels, en défendant leur cause, hasardent toutes sortes de raisons, et même celles qu'ils jugent être les plus faibles. Sait-on, me disait un d'entre eux, en quelle disposition se trouvent les esprits? sont-ce toujours les meilleures raisons qui les persuadent? Il ne faut quelquefois qu'un sot pour donner un

bon avis, dit Jupiter dans Lucien, en parlant de Momus; et il ne faut quelquefois qu'une mauvaise raison pour faire valoir un discours. Mais puisque cette maxime ne saurait avoir lieu à votre égard, et que vous ne pouvez être convaincu que par une preuve juste et solide, il faut nous en tenir à la comparaison que vous-même m'avez suggérée des os avec un arbre dans la forêt.

Quelque dur qu'il puisse être, si quelqu'une de ses parties ne se nourrissait pas, elle cesserait d'être partie de cet arbre vivant, et ne serait plus qu'un morceau de bois mort qui s'en séparerait bientôt entièrement. Il en est de même des os; s'ils ne se nourrissaient pas, ils cesseraient d'être les parties d'un corps vivant, et ne seraient plus que des ossements. Concevez-vous qu'un squelette pût servir commodément de ressort à toutes les attitudes et à tous les mouvements dont nous sommes capables? non, sans doute. Voici donc le point fixe d'où il faut regarder le sujet de notre entretien. Il n'est nulle partie d'un corps vivant qui ne vive aussi; c'est de quoi l'on ne peut disconvenir, pour peu qu'on y fasse attention. Or, dans tous les êtres corporels, vivre et se nourrir c'est une même chose; d'où il s'ensuit, ce me semble, qu'il n'est aucune partie du corps humain, quelle qu'elle puisse être, qui ne se nourrisse et, par conséquent, qui ne change, puisque la nourriture, comme nous l'avons dit d'abord, ne consiste que dans de nouvelles parties que les aliments fournissent au corps vivant en la place de celles qu'il perd continuellement. C'est-à-dire, reprit Cléonce, qu'il en est comme d'un feu qu'on entretiendrait toujours en y mettant toujours du bois. Rien n'est plus juste que cette pensée, dit Téandre; et comme la matière qui entretiendrait ce feu, se consumant sans cesse, changerait d'un jour à l'autre, et que le feu d'hier ne serait pas le feu d'aujourd'hui, sinon par certains rapports qui le feraient toujours appeler le *même,* bien que sa substance fût tout autre, aussi le corps que nous avons en certain temps n'est plus le corps que l'on a dans la suite, et

n'est dit le *même* que par rapport à la même âme dont il est *toujours* l'organe.

Je commence, dit Cléonce, à entrer dans ce que vous dites ; cependant, soit raison ou imagination (car ces deux choses se confondent souvent, comme vous savez, et se donnent assez plaisamment le change l'une à l'autre); soit raison, dis-je, ou imagination, je crois voir encore de la difficulté à ce que vous m'avez prouvé d'ailleurs. Car, s'il en est du corps humain qui s'entretient par les aliments comme du feu qui s'entretient par le bois qu'on y jette, le corps humain ne doit jamais dépérir, pourvu qu'on le nourrisse toujours; de même que le feu ne s'éteint jamais, si l'on y fournit toujours de la matière. A force de raisonner, ajouta-t-il en riant, aurions-nous trouvé le secret de nous rendre immortels? Et ne serait-ce point là cette pierre philosophale que les souffleurs de profession cherchent à tant de frais, laquelle serait venue se présenter à nous sans qu'il nous en coûtât rien?

Manger toujours pour vivre toujours, reprit Téandre, c'est là une pierre philosophale dont s'accommoderaient fort beaucoup de gens qui se mettent très-peu en peine de philosopher. Mais il en est de celle-ci comme de celle des souffleurs que vous citez, le secret est de l'attraper. Sans plaisanterie, interrompit Cléonce, ne faut-il pas concevoir que les parties du corps humain qui se perdent étant continuellement réparées, il devrait toujours être en bon état et ne dépérir jamais? En effet, poursuivit-il, je ne me suis pas toujours mal porté. Comment donc la nourriture dont j'ai usé n'a-t-elle pas pris la place des parties de mon corps qui rendaient autrefois ma constitution très-saine, et comment ne l'ont-elles pas toujours entretenu dans un état si avantageux? Peut-être, dit Téandre en riant aussi, avez-vous usé un peu plus qu'il ne fallait de cette pierre philosophale dont nous parlions tout à l'heure; l'excès des meilleures choses ne vaut jamais rien, et celle dont l'excès est indubitable-

ment le plus pernicieux à la santé, c'est la nourriture. Mais, sans nous y arrêter davantage, il est aisé de concevoir que la volupté, les fatigues, les veilles, le mauvais air et mille autres causes semblables, gâtent et corrompent entièrement la constitution. Que si elle est une fois viciée, la nourriture ne se changera plus aussi qu'en une corruption plus ou moins grande, à proportion de celle du corps qui sera nourri. Pour les autres difficultés qui pourraient naître à cette occasion, la meilleure réponse qu'il faudrait vous donner se tirerait peut-être d'un immense volume que doit imprimer un savant homme sous ce titre : *De ce qu'on sait et de ce qu'on ne sait pas dans la physique*. Cette division est assez juste, comme vous voyez ; mais les deux parties ne se trouvent pourtant pas tout à fait égales. La première ne contient guère que deux pages, et la seconde, tout le reste de l'immense volume ; cependant, un des articles des deux pages est : que tous les hommes changent de corps pendant toute leur vie, parce qu'ils ne peuvent vivre sans que chacune des parties, même des plus imperceptibles de leur corps, se nourrisse, et qu'elles ne peuvent se nourrir que par un changement continuel.

Le moyen, dit ici Cléonce, de résister à une preuve si manifeste? Mais le moyen aussi de juger que l'on n'ait plus le même corps, et que cependant l'on demeure toujours la même personne? car il me semble que ces deux choses se touchent de bien près ; même corps, même personne. De si près, repartit Téandre, qu'elles n'en font qu'une dans l'esprit de bien des gens. Et c'est pourquoi la vérité que nous avons expliquée est si opposée aux préjugés populaires ; mais vous connaissez trop les prérogatives de votre âme, qui par elle-même est spirituelle, immortelle et immuable, pour la confondre de la sorte avec une substance grossière et matérielle, comme celle dont notre corps est composé. Il est vrai, dit Cléonce, que c'est une étrange chose que la confusion qui règne dans nos idées sur ce qui nous touche

davantage et ce que nous devrions le plus connaître. Il ajouta beaucoup de réflexions judicieuses qui firent changer peu à peu, ainsi qu'il arrive d'ordinaire, le sujet de la conversation.

Analyse.

1. L'eau qui passe dans la Seine paraît la même, et cependant elle change toujours; ainsi notre corps paraissant le même, n'est plus effectivement le même après un long temps. 2. Le corps d'un homme de quatre-vingts ans n'a plus rien des parties dont était composé le corps du même homme dans son enfance. 3. La nourriture met en nous chaque jour nouveau chyle, nouveau sang, nouvelle chair. 4. Chaque jour le corps perd autant de son ancienne substance qu'il en a acquis de nouvelle, sans quoi il deviendrait monstrueux en grosseur. 5. C'est comme la substance d'un vaisseau qu'on radouberait sans cesse : à la fin il ne resterait plus rien de la substance du bois dont il a d'abord été formé. 6. Chaque partie du corps a besoin d'être réparée par une autre qui lui est substituée, même les plus dures, comme les os. 7. La nourriture fait dans le corps ce que fait dans un grand feu le bois qu'on y substitue; c'est le même feu de nom, et ce n'est plus la même substance, n'étant plus le même bois ; cependant c'est le même homme, parce que c'est la même âme qui a toujours son corps formé à peu près sur le même moule.

Usage.

Cette vérité, qui révolte si fort l'imagination à la première vue, et qui est d'ailleurs si manifeste à la raison, nous fait reconnaître sensiblement de combien nous sommes remplis de fausses idées et de préjugés mal fondés; elle nous fait sentir d'ailleurs la prérogative de notre âme, laquelle seule fait proprement ce qu'est le plus essentiellement cha-

cun de nous. Il est essentiel à l'homme d'avoir un corps et d'être attaché à des parties de matière, mais non pas aux unes plutôt qu'aux autres. Il ne faut pas attendre que nous soyons devenus la proie de la mort pour que notre corps tombe en ruine. Nous verrions tous les jours cette humiliante métamorphose, si notre amour-propre nous permettait d'y faire attention. Cet article nous fait encore sentir la vérité d'un point important en métaphysique, démêlant l'équivoque du *mot même,* sur laquelle nous avons insisté au *Traité des premières Vérités,* IIe part., chap. de l'Identité.

Xe PROPOSITION.

Que c'est la nature et non point l'art qui fait les hommes véritablement éloquents, contre la maxime et l'opinion commune qui dit : *Nous naissons poëtes, mais nous devenons orateurs.*

Les exemples convainquent plus que les raisons ; cette première sorte de preuve est celle que nous voulons employer ici. Les morceaux d'éloquence où nous nous arrêterons sont tirés des Scythes d'autrefois et des peuples de Maroc d'aujourd'hui. Je ne crois pas que les uns soient plus soupçonnés que les autres d'avoir étudié en rhétorique, ou d'avoir eu pour cet art des maîtres, des règles et des écoles. Cependant on verra, en jetant les yeux sur deux pièces remarquables, comment l'une et l'autre de ces deux nations a réussi dans l'éloquence. L'une est la harangue de l'ambassadeur de Maroc au roi Louis XIV ; l'autre la harangue des Scythes à Alexandre. La comparaison qu'on pourra faire ainsi de l'éloquence des anciens Barbares, avec l'éloquence des Barbares modernes, ne saurait être qu'agréable ; elle servira d'ailleurs à faire mieux sentir la vérité que nous proposons, puisque la pièce où la nature parlera davantage, se trouvera aussi, comme je pense, la plus éloquente. Au

reste, si l'on soupçonnait le traducteur d'y avoir mis du sien, c'est toujours d'après le génie de ces peuples, lequel n'y est point altéré.

Harangue de l'ambassadeur de Maroc.

Au Roi.

Très-haut, très-excellent, très-puissant, très-magnanime et toujours invincible empereur de France, Louis XIV, Dieu bénisse à jamais le règne de Votre Majesté Impériale. Après avoir rendu à Dieu les louanges qui lui sont dues, je dirai, Sire, que l'empereur Mouley Ismaël, mon maître, fils du chérif, qui dépend des princes de la très-haute maison d'Étachem, qui est empereur des deux Mauritanies, roi des vastes campagnes de l'impénétrable Afrique, prince de Bildulgerid et souverain d'une grande partie du pays des Nègres, ayant par une grâce spéciale de Dieu rétabli la religion musulmane dans les onze royaumes qu'il a conquis, et étendu son pouvoir souverain sur tous les peuples qui résident dans ce grand continent, il a fait consister le comble de sa gloire à acquérir l'amitié du plus grand et du plus puissant empereur de l'Europe. Il m'a établi dans le port de Salé, pour y avoir la conduite de sa marine et de ses vaisseaux, et j'ai été assez heureux pour profiter de l'occasion qui m'a été fournie par l'arrivée de vos navires de guerre, de donner à Votre Majesté Impériale des preuves du profond respect que j'ai toujours eu pour elle. Je me suis transporté à leur bord, et, de concert avec vos officiers, j'ai négocié un traité dans l'intention de contracter ensuite avec Votre Majesté une paix et une amitié indissoluble, et d'éteindre les feux de la guerre. Sur l'avis que j'en donnai à l'empereur mon maître, il me permit de le signer, et il m'a donné de-

puis les pouvoirs nécessaires pour y mettre la dernière main. Cette amitié, SIRE, sera toute pure et désintéressée. Les conquêtes de Votre Majesté Impériale ne sauraient donner de la jalousie à Mouley Ismaël; puisqu'il fait des vœux pour la prospérité de ses armes; mais il fait en même temps ses efforts pour imiter ses vertus héroïques. Car lorsque Votre Majesté Impériale châtiait ses ennemis par mer et par terre, mon maître faisait la guerre aux Turcs et aux Nègres, et il leur a accordé la paix aussitôt que Votre Majesté l'a donnée à l'Europe. C'est dans l'intention de mériter cette amitié que ce grand prince m'envoie aujourd'hui au pied de votre trône impérial, en qualité de son ambassadeur, pour présenter à Votre Majesté, toujours auguste, une lettre de sa part, qui contient des expressions pleines de vénération pour le premier et le plus grand empereur de la chrétienté, lequel, à l'exemple de ses illustres ancêtres dont il tient le sceptre, a étendu bien loin par sa valeur les frontières de son vaste empire. Quoique je sois chargé de paroles très-secrètes et très-importantes pour Votre Majesté Impériale, je ne l'entretiendrai jamais que de ce qui sera également utile et agréable aux maîtres et aux sujets de l'une et de l'autre nation. Je finis, SIRE, en félicitant Votre Majesté, de la part de mon maître, de l'heureux succès d'une guerre si sanglante et si longue, dans laquelle, après avoir vaincu un nombre innombrable d'ennemis, elle a fait paraître une modération jusqu'alors inouïe, et en sacrifiant les avantages que lui promettait la continuation de la guerre à la gloire de donner la paix à tant de nations vaincues. Mouley Ismaël ne cesse de méditer sur une grandeur d'âme si digne du héros de l'Europe; et dans l'idée auguste qu'il s'en forme, il dit souvent, que l'on connaît bien que Votre Majesté soutient la bonne cause, puisque Dieu couronne toujours ses projets de la victoire et du succès qu'elle en attend. Il ne doute point que, puisque Votre Majesté Impériale a établi la tranquillité et le repos parmi tant de peuples, elle ne donne les mains à

ce que les pauvres captifs des deux partis, qui sont les seuls qui n'en jouissent point, ressentent aussi l'effet de sa clémence. Ce sera le fondement d'une éternelle paix et de l'amitié parfaite que mon maître désire; et comme il est le prince de toute l'Afrique le plus puissant, le plus grand et le plus redoutable, il ne peut faire une plus digne offrande que de donner la sienne au plus puissant, au plus grand et au plus redoutable empereur de l'Europe.

Harangue de l'ambassadeur des Scythes à Alexandre.

Si les dieux t'avaient donné un corps proportionné à ton ambition, tout l'univers serait trop petit pour toi : d'une main tu toucherais l'Orient et de l'autre l'Occident; et, non content de cela, tu voudrais suivre le soleil et savoir où il se cache. Tel que tu es, tu ne laisses pas d'aspirer où tu ne saurais atteindre. De l'Europe tu passes dans l'Asie, et de l'Asie tu passes dans l'Europe; et quand tu auras subjugué tout le genre humain, tu feras la guerre aux rivières, aux forêts et aux bêtes sauvages. Ne sais-tu pas que les grands arbres sont longtemps à croître, et qu'il ne faut qu'une heure pour les arracher? C'est une folie d'en penser cueillir le fruit et de n'en considérer pas la hauteur; prends garde qu'en voulant monter jusqu'à la cime, tu ne tombes avec les branches où tu te seras pris. Le lion sert quelquefois de pâture aux plus petits oiseaux, et le fer est consumé par la rouille; enfin, il n'est rien de si fort que les choses les plus faibles ne puissent détruire. Et qu'avons-nous à démêler avec toi? Jamais nous n'avons mis le pied dans ton pays. N'est-il pas permis à ceux qui vivent dans les bois d'ignorer qui tu es et d'où tu viens? Nous ne voulons ni obéir ni commander à personne; et afin que tu saches quelles gens ce sont que les Scythes, nous avons reçu du ciel un joug de bœufs, un soc

de charrue, une flèche, un javelot et une coupe : c'est de quoi nous nous servons, et avec nos amis et contre nos ennemis. A nos amis, nous leur donnons du blé provenu du travail de nos bœufs; avec eux, nous offrons du vin aux dieux dans la coupe; et pour nos ennemis, nous les combattons de loin à coups de flèches, et de près avec le javelot. C'est avec quoi nous avons premièrement vaincu le roi de Syrie, puis celui de Perse et des Mèdes, et nous nous sommes ouvert le chemin jusque dans l'Égypte. Mais toi, qui te vantes de venir pour exterminer les voleurs, tu es toi-même le plus grand voleur de la terre; tu as pillé et saccagé toutes les nations que tu as vaincues; tu as pris la Lydie, envahi la Syrie, la Perse, la Bactriane; tu as pénétré jusqu'aux Indes, et tu viens encore ici pour nous enlever nos troupeaux. Tes mains ont beau être pleines, elles cherchent toujours nouvelle proie; et qu'as-tu que faire de tant de richesses, qui ne font qu'accroître ta soif? Tu es le premier qui as trouvé la disette dans l'abondance, comme si tout ce que tu as, ne servait qu'à te faire désirer plus ardemment ce que tu n'as pas. Ne songes-tu point combien il y a que les Bactriens t'arrêtent? Pendant que tu domptes ceux-ci, les Sogdiens se révoltent, et la victoire n'est pour toi qu'une semence de nouvelle guerre; car je veux que tu sois le plus puissant et le plus grand prince du monde, on n'est pas bien aise d'avoir un étranger pour maître. Passe seulement le Tanaïs, et tu verras l'étendue de nos plaines; tu as beau suivre les Scythes, je te défie de les atteindre : notre pauvreté sera toujours plus agile que ton armée chargée des dépouilles de tant de nations; et quand tu nous penseras bien loin, tu nous verras à tes trousses : car c'est avec la même vitesse que nous poursuivons et que nous fuyons nos ennemis. Crois-moi, la fortune est glissante; tiens-la bien qu'elle ne t'échappe; encore auras-tu de la peine à la retenir si elle a envie de te quitter. Au moins donne-lui un frein, de peur qu'elle ne t'emporte. Enfin, si tu es un dieu, tu dois faire du bien aux mortels, et non pas leur

ravir ce qu'ils ont; mais si tu es homme, songe toujours à ce que tu es; car c'est folie que de ne penser qu'aux choses qui nous font nous oublier nous-mêmes.

Réflexions sur les deux harangues précédentes.

L'éloquence est de tous les temps et de toutes les nations du monde; ce n'est qu'une vertu propre à faire bien sentir ce que l'on veut dire, pour en remplir l'esprit de ceux à qui l'on parle, et pour les y affectionner. Sur cette règle, qu'on juge de ces discours affectés que l'on apprend à faire dans les colléges, et que l'on entend prononcer dans la chaire. L'éloquence est essentiellement dans la nature, et l'art n'est qu'un singe qui la contrefait. Des singeries peuvent faire rire, mais ne peuvent faire prendre le change. Lorsqu'on les aperçoit, ou même qu'on se les figure, peut-on être sérieusement touché? Mais elles sont si heureuses, dit-on, qu'elles ne se laissent pas seulement soupçonner, et le grand art est celui qui se cache entièrement; et moi je dis, que s'il réussit si bien à se cacher, il est confondu avec la nature. Il la suppose toujours et ne la supplée jamais. C'est tout au plus un esclave qui porte un flambeau, dont la nature produit de son fonds et la lumière et l'ardeur. Combien de fois les plus excellents préceptes n'ont-ils formé que des pédants? Qu'on me donne l'exemple d'un homme qui ne soit pas éloquent, et qui, à force de lire la Rhétorique d'Aristote, de Cicéron et de Quintilien, ait trouvé le moyen de me frapper, de me toucher, de me pénétrer par ses discours. Il a parlé pendant une heure; mais il ne m'a tout au plus que diverti, souvent importuné, toujours fait perdre mon temps. Comment, au contraire, quelques-uns de nos sauvages font-ils sentir si vivement tout ce qu'ils disent? Ont-ils lu Quintilien ou Aristote? non, certainement; tant mieux pour eux : moins ils ont d'art, plus ils ont de force.

En cela les Scythes paraissent l'emporter sur ceux de Maroc, et les anciens Barbares sur les modernes. Ceux-là n'avaient eu encore nul commerce avec les Grecs, ils ne pensaient point à imiter leur éloquence ; ils ne cherchent point à leur plaire ; ils ne déguisent en rien la nature ; elle exprime en eux ce qu'elle sent, tout ce qu'elle sent, et comme elle le sent. Ceux de Maroc ont déjà eu des liaisons avec les Français ; ils savent qu'on se mêle en France de bien dire, qu'on regarde les gens par cet endroit : ils veulent bien dire aussi, et, cherchant à plaire, ils laissent entrevoir quelque embarras où ils ne seraient point si leur discours n'était pas de commande, et s'ils avaient parlé uniquement pour faire entendre, comme les Scythes, ce qu'ils pensent, et non dans la vue de se faire entendre avec plaisir, comme les Français.

Les Barbares anciens et les Barbares modernes ont également des manières de parler qui semblent *ampoulées*. L'éloquence est indépendante des termes. Si on ne lui en fournit elle s'en fait, et, au défaut des termes, elle ne demeure pas encore muette : elle s'exprime par les yeux, par les actions, par les regards, souvent par le silence même. Tout langage est également bon pour l'éloquence dès qu'il est entendu. Il sera quelquefois défectueux, et pourtant énergique ; il fera quelque peine à l'auditeur, et fera pourtant son effet sur lui : bien éloigné de ces mots arrangés à quoi l'on applaudit, non par sentiment, mais par usage ; et qui, ne signifiant rien, ne produisent rien aussi dans l'âme ; à peine sont-ils capables de l'effleurer.

L'éloquence de ceux de Maroc est plus polie, plus soumise, plus respectueuse ; ce n'est pas que ceux de ce pays-là soient moins âpres, moins féroces, moins arrogants que les Scythes, mais c'est qu'ils craignaient plus le roi que les Scythes ne craignaient Alexandre. On ne peut bien voir déployer l'éloquence que quand l'esprit a tout son essor.

Serait-ce mal conclure, de juger qu'il ne faut donc pas se mettre en peine de tant rechercher la parfaite éloquence, et qu'elle est plus belle en elle-même que profitable dans la société?

Analyse.

1. Éloquence; talent de faire sentir ce qu'on prétend. 2. Disposition de la nature que l'art contrefait et qu'il ne donne point. 3. Il la peut perfectionner, mais il ne la supplée jamais. 4. Nul ne parvient à faire de vives impressions sur autrui simplement à force d'étude. 5. Un enfant, un sauvage sans étude en fait de merveilleuses, s'il est né éloquent. 6. On le voit par la différence des discours, selon qu'il y entre plus ou moins d'artifice.

Usage.

Le fruit qu'on doit tirer de ceci est de ne point prétendre forcer la nature pour devenir éloquent, quand elle n'en a point donné le talent. On ne s'avise point de la forcer pour devenir poëte, quand naturellement on ne l'est pas. La poésie n'est qu'une espèce d'éloquence (on le verra dans les traités philosophiques et pratiques de poésie et d'éloquence). Quand on a de la raison on peut toujours parler raisonnablement; il ne s'ensuit pas qu'on puisse parler éloquemment. Il ne faut point perdre le temps à obtenir un talent qu'a refusé la nature, ni le faire perdre à de jeunes gens qu'on instruit; on peut leur apprendre à mettre de l'ordre, des preuves, des conclusions dans un discours, et on le doit; mais ce n'est pas là de l'éloquence. Au lieu d'entreprendre d'y former ceux qui n'y sont pas nés, il vaut mieux reconnaître à quoi ils sont propres et les y appliquer.

XIe PROPOSITION.

Qu'il n'y a point d'homme au monde, quelque sage qu'il soit, qui puisse s'assurer lui-même de n'être pas ridicule.

Il s'était fait un nouveau défi entre Timagène et Téandre. C'était encore une vérité des plus singulières que celui-ci s'offrait de prouver dans un entretien. Léonce, qui en avait ouï parler, et qui était leur ami commun, voulut s'y rencontrer; et quand ils se trouvèrent ensemble : c'est l'intérêt de tous que je défends, dit Timagène, en me faisant aujourd'hui l'adversaire de Téandre; de grâce, secondez-moi, ajouta-t-il à Léonce : si je venais à être vaincu, il pourrait vous en coûter autant qu'à moi; Téandre, par le moyen de ses raisonnements philosophiques, prétend faire de tous les hommes autant de personnes ridicules.

Je ne pousse pas mes prétentions si loin, interrompit Téandre; mais sans juger que tous les hommes le soient en effet, je suis persuadé seulement qu'ils ne peuvent jamais s'assurer eux-mêmes de ne l'être pas.

Vous ne leur faites guère plus de grâce, reprit Léonce, et l'un revient bien à l'autre; je ne sais même si dans cette affaire la crainte n'est pas pire que le mal. Car la disposition d'un homme ridicule, et qu'on appelle en riant un *original*, me paraît moins à plaindre que celle d'un honnête homme qui craindrait de l'être effectivement. Admirez la sagesse de la nature, dit Téandre. Comme le mal est ici moins fâcheux que la crainte du mal, elle a rendu celle-ci très-rare, et celui-là fort commun.

Du moins, reprit Timagène, si vous en étiez demeuré là, vous ne m'auriez pas alarmé, et je ne me serais pas déclaré contre vous; mais de vouloir prouver, comme vous vous y êtes offert très-sérieusement, qu'il n'est personne, pour sage et pour raisonnable qu'il soit, qui puisse se répondre à lui-

même de n'être pas ridicule, c'est ce qu'on ne peut souffrir.

Il est vrai, dit Téandre, qu'on ne peut souffrir parmi les hommes ce qui offense les préjugés de leur esprit ou la vanité de leur cœur. Vous verrez, interrompit Timagène d'un air de raillerie, que c'est un préjugé téméraire ou un sot orgueil qui nous persuade que les gens sages ne sont pas extravagants, et que les personnes raisonnables ne sont pas impertinentes.

N'avez-vous jamais vu, dit Téandre, des gens judicieux, sensés, pleins de raison, et qui, en des conjonctures particulières ou sur certains articles, ne laissent pas d'avoir de grands travers et des imaginations très-folles? Cessent-ils pour cela d'être réputés gens sages ? nullement, la plus grande partie du caractère attire le nom. Un homme extravagant sur la plupart des choses de la vie s'appelle un extravagant; ce n'est pas à dire qu'il ne soit raisonnable sur quelques points : un homme raisonnable dans l'ordinaire de sa conduite, où l'on ne l'examine pas de trop près, s'appelle un homme sensé, mais sans préjudice au droit et à l'habitude qu'il a de donner quelquefois dans l'impertinence et dans le ridicule.

De sorte, repartit Timagène, que selon vous on ne laisse pas d'être raisonnable pour être assez extravagant. J'avais été dans une erreur où je suis encore un peu attaché, et il me semble qu'un trait d'extravagance passée sur la plus éclatante raison du monde, suffit pour la ternir ou même pour la détruire tout à fait.

Permettez-moi, dit Léonce en parlant à Timagène, de n'être pas tout à fait d'accord avec vous sur ce point; il en coûterait tout d'un coup trop de raison au genre humain, et je craindrais même qu'il ne lui en restât plus.

Comment, dit Téandre à Léonce, vous paraissiez tout à l'heure trouver étrange ce que j'avançais, et vous en dites maintenant plus que moi. Peut-être, repartit Léonce, en

dis-je plus que vous; mais ce n'est pas dans la même vue : pour supposer comme je fais un peu de folie dans tous les hommes, il suffit de leur supposer des désirs outrés, des desseins chimériques, des vues mal réglées, des passions violentes et qui s'échappent, et ce n'est pas là penser une chose fort extraordinaire. Tous les hommes sont fous ; on le dit tous les jours, et on l'avoue sans conséquence, parce qu'on n'a rien à se reprocher les uns aux autres là-dessus. C'est folie, par exemple, d'être entêté de faire parler de soi après sa mort ; mais la folie est universelle, elle ne fait point de ridicule ; car, en ce monde, le ridicule est quelquefois plus opposé à la sagesse que la folie. Comme celle-ci est attachée nécessairement à la nature des hommes en général, il faut que la sagesse humaine s'y accommode de quelque manière que ce soit ; mais le ridicule ne tombant que sur quelques hommes en particulier, la sagesse humaine a droit de ne vouloir souffrir nulle alliance avec lui. Ainsi, il pourrait être vrai que les hommes soient fous, et que chacun d'eux pour cela n'ait pas à craindre d'être ridicule. Vous voyez par là, ajouta-t-il en s'adressant à Téandre, qu'avec ces principes je suis encore fort éloigné de penser ce que vous avez entrepris de nous prouver.

On n'en vient pas tout d'un coup où je veux, lui répliqua Téandre; il suffit qu'on en prenne le chemin, et celui que vous suivez me paraît des plus sûrs. Il y a une extravagance commune parmi les hommes, vous en convenez; mais cette extravagance, commune à tous, devient néanmoins particulière en chacun d'eux. Vous ne devez pas avoir plus de peine à en convenir : de même qu'il est commun à tous les hommes d'avoir un visage, et que chacun a pourtant un visage d'une figure particulière, tout le monde a de l'amour-propre, c'est une espèce de folie générale, il n'y a encore rien en cela de ridicule; mais que cet amour-propre détermine en particulier à ramener toujours les yeux sur soi-même; qu'on ne trouve pas un miroir où l'on ne demeure attaché comme à

l'endroit du monde qui fournit la meilleure compagnie; qu'on soit continuellement à faire des minauderies pour se guérir une blessure qu'on n'a jamais eue, et pour prévenir des accidents qui ne peuvent arriver, voilà, ou peu s'en faut, un caractère ridicule et original. Tout le monde a de la vanité : autre sorte de folie; on n'est pas néanmoins ridicule pour avoir ce défaut, il est trop universel.

Mais que cette vanité cause une démangeaison éternelle de se montrer à quelque occasion que ce soit, et de se mêler de tout, non pour faire les choses dont on est incapable, mais pour paraître les faire; de se donner un grand relief par des vétilles; enfin, de vouloir se faire un nom à force de se prôner soi-même, et tout ce qui a rapport à soi, voilà un caractère de vanité *original;* plus cette vanité se fait voir ainsi en détail, plus il fait un ridicule particulier qui est le caractère dont nous parlons ici.

Mais, demanda Timagène, les hommes qu'on appelle, dans le monde, sages et raisonnables, ont-ils ce caractère et montrent-ils du ridicule? Croyez-vous qu'ils n'en aient point parce qu'ils n'en montrent pas? répondit Téandre. C'est qu'ils ont l'habileté de le cacher. On parle quelquefois de rendre un homme ridicule, en savez-vous le moyen? Ce n'est pas de lui prêter un caractère qu'il n'ait point, c'est de lui laisser découvrir le sien par certains endroits. A coup sûr, il n'en faut pas davantage pour ne pouvoir penser à lui sans rire et sans s'écrier : Ah! l'*original!* Il est vrai que ces endroits-là ne viendront pas toujours se présenter d'eux-mêmes à vous; mais étudiez un peu constamment cet homme sage, ne les découvririez-vous point en lui?

Jugez-en, ajouta-t-il en s'adressant à Timagène, par votre propre expérience et par ce que je vous ai ouï raconter plusieurs fois à vous-même. Vous fîtes, l'an passé, connaissance avec un homme en qui vous trouviez beaucoup de sens; vous fûtes plusieurs mois sans y découvrir autre chose; mais quelle envie de rire n'avez-vous pas eue depuis, quand vous

avez reconnu qu'il débitait des chimères aussi sérieusement que des réalités? qu'il n'y avait qu'à le mettre sur certaines matières pour lui faire trouver des démonstrations invincibles où le reste du genre humain trouve à peine une ombre de vraisemblance. C'est le même qui vous admire ou qui vous regarde avec pitié dès que vous paraissez surpris des choses les plus étonnantes, qui se fâche de ce qu'on ne les croit pas, parce qu'après les avoir inventées, il les a crues le premier, et que chez lui croire et imaginer ne sont précisément que la même chose; qui, sur un mot entendu à demi, a pénétré toute la suite des affaires les plus secrètes, dont son extrême prudence l'empêche seule de parler, et qui, sur la première vue de l'*index* d'un livre, voit tout ce qui est renfermé dans l'ouvrage, et vous en rend, à ce qu'il se persuade, le compte le plus exact. Quand serait-ce fait, poursuivit Téandre, de vouloir marquer tout le reste du caractère extraordinaire et plaisant de cet homme? Cependant, pour faire cette découverte, il faut avoir pratiqué le personnage longtemps et familièrement. Il faut entrer dans sa confidence pour apercevoir ses bizarres idées; il faut lui applaudir aveuglément pour lui faire dire ce que ne dirait jamais tout autre homme de sens rassis; en un mot, il faut prendre le temps et les circonstances pour attraper son caractère original.

Il est vrai, dit Léonce, que les plus grands originaux ne sont pas ceux qui le paraissent d'abord, et, de mon côté, j'en ai fait nouvellement une expérience très-sensible dans la personne d'un homme qui passe pour être raisonnable et habile, et qui l'est en effet : il n'est presque rien qu'il ne sache et dont il ne parle avec un discernement et une netteté admirable. Quand je le connus par ces endroits-là, j'eus toutes les envies imaginables de lier commerce avec lui et de le voir souvent : il répondit aux honnêtetés et aux avances que je lui faisais, et je l'ai cultivé pendant deux ans entiers de la manière du monde la plus agréable. Nous ne nous

voyions pourtant guère qu'à la promenade; car, quand j'allais lui rendre visite, il ne se rencontrait point chez lui, ou, si j'y étais entré par hasard, il trouvait moyen de m'en faire bientôt sortir sous différents prétextes; c'est à quoi j'ai été très-longtemps sans faire attention. A la fin, il m'y parut quelque chose d'affecté, et j'eus en tête de voir de quoi il s'agissait; je m'en aperçus lorsque j'y pensais le moins. Un jour que j'étais parvenu dans son cabinet, malgré toute la répugnance qu'il m'avait marquée à m'y laisser entrer, j'allai par une distraction assez ordinaire mettre la main sur un de ses livres; il me la retira avec la même activité que j'eusse fait moi-même, si, au lieu d'un livre, j'eusse touché un charbon allumé. J'en fus surpris, et je le fus bien davantage des raisons qu'il m'apporta pour me prouver que je ne devais pas l'être. Il me donna à entendre que toutes les choses qui étaient dans son cabinet lui servaient de mémoire locale; de manière que changer seulement un papier de place sans des précautions que lui seul pouvait apporter, c'était lui déranger l'esprit et confondre toute sa doctrine. J'appris de plus qu'il lui fallait, pour dormir la nuit, trois matelas; trois au juste, ni plus ni moins; qu'avec quatre ou deux il ne dormirait jamais : un, dit-il, pour émousser la dureté du bois de lit, un autre pour soutenir doucement les os qui lui passent depuis certaine maladie, et un troisième pour tenir le tout en état; que sa santé dépendait essentiellement de la régularité avec laquelle il observait d'autres pratiques remarquables; par exemple, de faire, au sortir du lit, trois ou quatre tours; de se faire tirer les jambes par son valet pour secouer les humeurs qui auraient pu s'y jeter pendant le sommeil; de humer l'air à une fenêtre un demi-quart d'heure durant; de s'étendre ensuite dans un fauteuil, et d'y demeurer immobile. En écoutant des choses si extraordinaires, il me prit une furieuse en ie de rire : pour la déguiser, je fis semblant de tousser, et je me détournai; alors, me prenant par le bras, il me relança tout à coup vers la porte, et me

cria, comme on fait pour un accident funeste et inopiné, que je me gardasse bien de gâter son cabinet; qu'il ne le pourrait habiter de trois mois; que rien n'était en même temps ni plus malpropre, ni plus malsain, et ce furent nouveaux raisonnements à perte de vue que fit cet habile homme sur des principes de santé les plus étranges. Enfin, depuis ce temps-là, soit qu'il se contraigne moins avec moi, ou que je fasse plus d'attention que je ne faisais à ses façons d'agir, elles me paraissent celles d'un franc original; néanmoins il ne passe point pour tel dans l'esprit des gens, parce qu'au fond il a du mérite, de l'esprit, de la science, de la probité, et qu'il a soin de renfermer ses manières bizarres dans son appartement.

Je crois connaître le personnage, reprit Léonce, et si je ne me trompe, il est parent d'un autre homme qui lui ressemble fort; car on peut dire qu'il est certaines familles également heureuses en gens d'esprit et en caractères originaux. Au regard de la personne dont je parle, c'est l'esprit qui paraît le premier, mais son ridicule ne manque pas de paraître avec le temps dans un aussi beau jour : on s'en aperçoit surtout dans la conversation; il y parle ordinairement d'un air dogmatique qui produit toujours un effet burlesque; il ne va que par principes et par articles divisés en des sujets de pures bagatelles; et ce qu'il a à dire sur une nouvelle qui court le monde, ou sur une plaisanterie qu'on rapporte, sont trois choses qu'il veut disposer comme autant de points d'un sermon. Vous avez beau paraître ne pas vous accommoder de ces manières pédantesques, il y revienl toujours, et tout ce que vous pouvez obtenir de lui est d'être importuné fort méthodiquement. Certainement, quand on a vu échapper ces traits à un homme, la charité est grande si on ne le tient un peu original.

Vous entrez naturellement dans ma pensée, dit Téandre à Léonce; vous n'avez plus qu'à juger de l'expérience que vous avez faite sur un particulier à celle que l'on peut faire

sur la plupart des hommes; car à peine s'en trouvera-t-il un seul que de bons connaisseurs ne découvrent être un original.

C'est dommage, interrompit Timagène, que nous ne soyons bons connaisseurs; il serait rare que tous trois nous nous trouvassions mutuellement des originaux. On se prit à rire de la réflexion de Timagène; sur quoi Téandre lui répliqua en riant de son côté : Eh, qui sait ce qui en est? Nous disons, nous, toujours librement tout ce que nous pensons. Mais, ajouta-t-il, un si grand détail ne sert à rien pour la thèse générale; elle semble assez se vérifier par ce que nous disons nous-mêmes tous les jours : *La moitié du monde se moque de l'autre*. En effet, croyez-vous que toutes deux n'aient pas raison? On ne rit guère de ce qui n'est point ridicule; il est vrai qu'on ne rit pas toujours de ce qui l'est, mais c'est qu'on n'est pas toujours en humeur, et qu'on a autre chose à faire; d'ailleurs, on est bien aise d'épargner le caractère original des autres de peur de les autoriser à n'épargner pas le nôtre à leur tour.

Vous supposez toujours, dit Timagène, qu'il ne tient qu'à nous de découvrir dans chacun des hommes un endroit ridicule; mais peut-on faire une pareille découverte dans la personne de *Critandre,* qui est, comme vous savez, si réservé, si prudent, et néanmoins si spirituel et si aimable? Il est tout cela, répondit Téandre, et quelque chose de plus parfait encore si vous voulez; mais croyez-vous qu'il fût impossible de trouver dans lui ce que nous disons? Ce seul soupçon est insupportable, interrompit Timagène, le gentilhomme dont nous parlons est la sagesse même; plus on le connaît, plus on le révère. On a raison de le révérer, répliqua Téandre; prétends-je dire qu'il ne faut plus honorer les gens aussitôt qu'ils ont quelque chose d'original? Je ne suis pas un ennemi du repos public, qui se plaise à troubler la société humaine; au contraire, je suis persuadé qu'il ne faut pas même faire attention à l'endroit ridicule des gens, surtout quand ils sont aussi accomplis que la personne dont nous

parlons; mais quand nous n'y pensons point, il n'en est pas moins réel. En effet, qu'est un homme avec toute sa sagesse et toutes ses autres excellentes qualités, qui craint toujours d'en dire trop ou trop peu, et de ne pas garder assez de circonspection? qui, pour prévenir cet inconvénient, vous fait une confidence en des termes vagues, où vous ne concevez rien, sur quoi pourtant il vous répète diverses fois : *Vous m'entendez; vous voyez assez où cela va, mais, de grâce, que la chose demeure entre nous; il est important de ne la pas éventer*. De sorte qu'un jour, au milieu de l'envie de rire que me causa une pareille ouverture, je lui répondis d'un grand sérieux, qu'assurément on ne saurait pas l'affaire dans le monde sur ce que j'en dirais, et que, pour cette fois, il n'avait pas à craindre de s'être trop avancé : il m'entendit; mais autant que je pus apercevoir, il me reprochait tout bas mon imprudence de ce que je trouvais qu'il fût circonspect; de sorte qu'il demeura toujours fort éloigné de soupçonner rien de son caractère original, qui le rend à l'excès et ridiculement circonspect. C'est donc ici, ajouta Téandre, que se vérifie le proverbe : *rien de trop* en quelque matière que ce soit; trop de prudence et de circonspection peuvent faire un caractère original, aussi bien que trop de précipitation et de légèreté.

Du moins, dit Léonce en riant, on a de quoi se consoler quand on est original de la première espèce que vous me marquez; et l'on doit être content de soi quand on se trouve un sage *original*. C'est insulter à la sagesse et à la prudence que de parler ainsi, interrompit Timagène avec autant d'activité que si la chose eût été sérieuse; peut-on jamais avoir trop de sagesse? ou peut-on, par la voie de la prudence, tomber dans le caractère ridicule? Pourquoi non, repartit Téandre : en suivant un chemin qui mène à un terme, ne peut-on pas aisément passer le terme? Pour peu qu'on soit au delà du point où consiste la sagesse, on touche le ridicule, et même on y est déjà arrivé. N'est-il pas vrai qu'un homme

est grave par principe de sagesse, mais que le même principe, le conduisant trop loin, fait d'un homme grave un *Scaramouche?* et que telle femme est réservée par principe de sagesse, mais que ce principe, pour n'être pas contenu en de justes bornes, fait quelquefois une précieuse? C'est par là qu'il est si difficile et d'éviter le ridicule et de s'assurer soi-même qu'on l'évite. Un honnête homme peut se répondre qu'il a de la sagesse, mais qu'il n'en a pas un peu plus qu'il ne faut; qu'il n'est pas, par exemple, trop retenu, trop composé, trop exact, trop grave; c'est ce qu'on ne saurait presque jamais distinguer nettement; de manière qu'à peine trouverez-vous un homme extrêmement sage qui ne soit un peu original à force de sagesse.

Heureusement, reprit Philinte, ce n'est pas cet excès qui fait le plus d'originaux, et les hommes n'ont guère à se reprocher de ce côté-là. De quelque côté que ce soit, repartit Téandre, je ne crois pas qu'ils aient rien à se reprocher sur le caractère original; et je suis fort persuadé que c'est de la meilleure foi du monde qu'ils s'en trouvent revêtus. Du reste, je ne sais si le ridicule qui naît d'une perfection telle que la sagesse n'est pas encore tant soit peu plus ridicule que celui qui viendrait d'une imperfection telle que serait l'étourderie. Le contraste, du moins, le fait paraître dans un plus grand jour. C'est une espèce d'assemblage du beau et du laid, qui est plus extraordinaire, plus surprenant et, par conséquent, plus propre à faire rire. Il en est comme de certaines gens de province qu'on rencontre par hasard, qui ont de la bonne mine et de l'agrément dans leur air, mais qui, venant à parler, parleraient normand ou picard : ce jargon donnerait à leur personne un ridicule d'autant plus grand qu'on l'attendrait moins là où il se trouverait. Tel est, poursuivit Téandre, l'effet du caractère dont nous parlons quand il se trouve dans un homme sage où l'on ne s'attend point à le rencontrer; car il me semble, à moi, que c'est le sublime en fait de ridicule.

Concluez au moins, interrompit Timagène, que le sublime étant rare en quelque genre que ce soit, le sublime du ridicule n'est pas ordinaire aux gens sages, et qu'ils ne doivent pas l'appréhender comme les autres hommes. Ne conclurais-je pas aussi juste, répliqua Téandre, que certains hommes très-sages étant fort susceptibles de ce genre de sublime, il n'en est point qui puisse s'assurer lui-même de n'en être pas plus ou moins atteint? Quoi, reprit Timagène avec activité, un homme sage ne pourra pas se flatter de n'être pas d'un caractère à faire rire le monde à ses dépens? Pour s'en flatter, il le peut sans doute, répondit Téandre, et il le peut si bien qu'il le fait toujours. Ce n'est pas ce que je veux dire, reprit Timagène, je demande s'il ne le peut, et s'il ne le doit pas? Il le peut, repartit encore Téandre, puisqu'il est le maître de ses jugements; et il le doit, parce qu'il est à propos de pourvoir à son repos et à sa satisfaction. Laissons les plaisanteries, dit Timagène, et donnez-moi ici, je vous supplie, une de ces réponses précises qui sont d'ordinaire si fort de votre goût, et qui tiennent de cette *méthode philosophique* que vous faites tant valoir.

Il faut vous satisfaire, dit Téandre; mais puisque vous voulez de la méthode, avouez qu'afin que chacun de nous porte ce jugement avec sûreté, il doit avoir une règle infaillible. Mais quelle sera cette règle sûre et infaillible? Ce sera, reprit Timagène, l'esprit droit, le sens commun, le jugement d'un homme sage. Par malheur, interrompit Téandre, la première et la plus sûre de toutes les règles, c'est que l'homme le plus sage est suspect dans sa propre cause. La règle est juste, dit Timagène, quand il a intérêt de se tromper; mais s'il y va de bonne foi comme nous, ajouta-t-il d'un air plus gai, ne lui enviez pas la consolation de se dire confidemment à lui-même, et en se parlant avec toute sorte de cordialité : Après tout, j'y ai bien pensé, *je ne suis point un homme ridicule et original*.

Je n'envie la consolation de personne, dit Téandre en riant

de son côté, je ne suis pas si cruel; mais je suis un peu équitable, et je veux qu'elle soit fondée sur la justice. Or, pour accorder que, dans le genre humain, on pût équitablement se faire une confidence pareille à celle que vous venez de marquer : *Après tout, je ne suis point un original,* il faudrait que, dans le genre humain, on eût aussi l'exemple d'une confidence tout opposée que l'on se ferait, en se disant à soi-même avec cordialité et avec franchise : *Après tout, et après y avoir bien pensé, je suis fort ridicule et un franc original. Il n'est pas nécessaire que je le dise ailleurs pour me décrier, mais il ne sert à rien de me le déguiser ici pour m'en faire accroire mal à propos.*

Cette idée fit rire ceux qui écoutaient Téandre; ce qui l'obligea quelques moments à cesser de parler; après quoi il ajouta : Un aveu de cette nature vous paraît extraordinaire, je m'y attendais bien; l'envie de rire qu'il vous a causée est la meilleure sorte de preuve que je puisse vous apporter, et la marque la plus sûre que vous êtes persuadés. Vous nous croyez trop dociles, reprit Timagène; car enfin, bien qu'on ne se fasse jamais un aveu pareil à celui que vous venez de citer, en conclurez-vous qu'un homme sage ne voit pas évidemment qu'il est sage? Je ne puis pas trop vous répondre de ce qu'il voit, répondit Téandre; mais tel homme sage dans la vie ne laisse pas d'être ridicule par certains endroits, et ne s'en aperçoit point, et ne s'en doute seulement pas. Pourquoi ce qui arrive à l'un ne pourrait-il pas arriver à tout autre? Et comment s'assurer qu'il n'arrive pas en effet? On s'en assurera, repartit Timagène, en s'étudiant soi-même, et en considérant le ridicule des autres; alors on fait des réflexions mille fois plus qu'il ne faut pour l'éviter et pour s'en garantir. On fait, dit Téandre, toutes les réflexions du monde hormis la seule qu'il faudrait faire, et dont il ne vient seulement pas la première idée.

Certain homme des plus ridicules que l'on rencontre ne voit rien, dit-il, de plus aimable que d'être naturel; aussi

l'est-il plus qu'aucun autre, à ce qu'il se l'imagine; il s'en applaudit continuellement en lui-même, il en prend le monde à témoin, et de l'aveu de tous ceux qui le pratiquent, il n'est naturel en rien que dans son impertinence; toute sa personne est un vrai tissu de grimaces, de petites façons bizarres, et de fausses délicatesses. Un autre à force de réflexions dans lesquelles il s'épuise, se reconnaît des défauts, et en grand nombre; il se retranche sur une seule bonne qualité dont il se fait honneur, qui est la sincérité; c'est son fort; on ne peut lui reprocher quoi que ce soit sur ce chapitre; c'est justement par sa sincérité même qu'il est ridicule. Elle lui fait dire des grossièretés lorsqu'il croit dire les choses du monde les plus justes; et lui fait faire des brusqueries les plus étonnantes, quand il croit faire des merveilles. Mais s'il est brusque, il est serviable, jamais homme ne le fut tant; c'est encore une bonne qualité qu'il cultive avec autant de soin et avec autant de succès que sa sincérité : il ne laisse pas échapper la moindre petite occasion de vous rendre des services qui vous importunent, il se le reprocherait toute sa vie : c'est pourquoi il s'étudie à vous prévenir; c'est le caractère d'un bon cœur, il serait au désespoir d'y manquer : il a déjà pris vos intérêts, il s'est déclaré pour vous, il a fait votre éloge sans attendre que vous lui en parlassiez, il est vrai qu'il aurait attendu toute sa vie, car au fond le plus grand service qu'un homme de sa sorte pût vous rendre, serait d'être en ce monde par rapport à vous comme s'il n'y avait jamais été; vous le lui avez insinué mille fois; vous lui faites des remercîments aussi forts qu'ils puissent être : et dans l'instant même, si vous l'en croyez, il vous enverra du café dont vous n'usez point, et du tabac dont vous avez aversion. Par où voulez-vous que ces gens-là s'y prennent à reconnaître leur caractère ridicule? c'est leur endroit favori : c'est à leur égard le plus sûr et le plus irréprochable d'eux-mêmes. Ils corrigeraient tout dans leur personne, ils la refondraient tout entière qu'ils ne vou-

draient pas toucher à ce seul endroit; tant ils sont convaincus que c'est ce qui fait leur véritable mérite.

Mais, interrompit Léonce, si un homme sage n'a aucun de ces endroits ridicules, n'est-il pas sûr qu'il ne les voit pas en lui? Il est vrai, dit Téandre, mais il n'est pas sûr qu'il ne les a point. Car il doit toujours se dire à lui-même: quand je les aurais effectivement, je ne m'en apercevrais pas et je n'en soupçonnerais rien; je serais entièrement dans la même disposition où je suis; je n'ai pas présentement plus de sûreté que j'en aurais alors. Or, je n'en aurais pas alors, ou ce serait une fausse sûreté; je n'en ai donc pas présentement, et je ne puis m'assurer moi-même que je ne suis pas ridicule.

Voilà, dit Léonce, une démonstration dans les formes, et c'est à nous d'y trouver une contre-batterie ou de prendre avec docilité le parti de craindre le caractère qui est peut-être déjà le nôtre, sans que nous en ayons le moindre soupçon.

Heureusement, ajouta Léonce en plaisantant, celui qui nous fait craindre nous rassure aussi; car il ne voudrait pas que son raisonnement fît plus d'impression sur nous que sur lui-même, et je ne vois pas qu'il soit encore en de grandes frayeurs sur ce qui le touche, par rapport au caractère dont il a parlé. Dites, répliqua Timagène, qu'il est au contraire fort tranquille, et qu'il en est de sa démonstration comme de celle qui a été imaginée par certains nouveaux philosophes sur la plus importante de toutes les vérités. On propose la démonstration, on la met dans tout son jour, on crie qu'il n'y a point de réponse, et peut-être effectivement est-on quelquefois embarrassé à la trouver; mais ceux qui n'y peuvent répondre, non plus que ceux qui la proposent, n'en demeurent pas plus convaincus; pour moi, je suis bien sûr qu'avec toute la preuve de Téandre, s'il y avait à gager sur ce point, il serait comme les autres hommes et gagerait en sa faveur.

Il ne s'agit pas, reprit Téandre, de ce que je ferais, mais de ce que je devrais faire. Au reste, je ne suis peut-être pas si hardi que vous me supposez; et ma démonstration a fait sur moi depuis longtemps plus d'impression que vous ne croiriez bien. Quoi! reprit Philinte, vous soupçonnez sérieusement de vous-même ce que vous disiez? Encore une fois, repartit Téandre, si je ne le soupçonne, j'ai un droit incontestable de le soupçonner. A parler franchement, je ne crois point cependant être trop ridicule; et si l'on me passe mes idées de paradoxes qu'on me reproche quelquefois, et dont j'entrevois assez que certaines gens jugent à propos de plaisanter, je n'aperçois point d'endroit par où je doive être un original; avec tout cela, comme je n'ai nulle assurance, je ne m'en donne aussi aucune; et s'il venait à m'être révélé, contre mon opinion, que je le suis en effet, je n'en serais, je pense, que médiocrement surpris, et je prendrais patience plus qu'un autre.

Voilà, dit Léonce, une résignation des plus particulières dont j'aie jamais ouï parler, et l'exemple est si beau qu'il mérite d'être suivi. Pour moi, reprit Timagène, je le trouve si héroïque que je ne m'en sens pas capable : et je laisse à Téandre l'heureuse disposition de craindre avec tant de prudence ce qu'il croit devoir appréhender; il a sur ce point des lumières que d'autres n'ont pas. La disposition où je suis, interrompit Téandre, n'est pas si malheureuse que le persuaderait le ton dont vous parlez; et si c'est un mal d'être original, il me semble qu'il est diminué de moitié quand on reconnaît franchement qu'on y pourrait être sujet. Quelque édifiante, dit Léonce, que soit en vous la crainte que vous voulez inspirer aux autres, nous voulons vous en délivrer en vous déclarant qu'il n'y a rien à craindre pour vous; et si ce n'est pas assez, nous vous en ferons, s'il est besoin, une protestation authentique. Il paraît effectivement assez raisonnable que personne, sur son propre témoignage, n'ait l'assurance de se rien répondre à lui-même dans le

point dont il s'agit; chacun est trop intéressé en ce qui le touche pour former sur cela un jugement qui n'ait rien du tout de suspect. Mais il faut qu'il ait droit de juger en sa faveur quand il aura pour lui des preuves aussi juridiques que celles dont nous parlons.

Vous verrez, dit Timagène, que Téandre ne s'accommodera pas encore de ce parti, et qu'il craindra ici les faux témoins. Vous me prévenez, reprit brusquement Téandre, et je ne désavouerai pas que c'est là ma pensée, pour l'avoir exprimée avec le tour railleur que vous y donnez : des faux témoins! puisqu'il me faut servir de votre expression; et en quelle matière sont-ils plus à craindre qu'en celle-ci? Je ne m'attendais pas, dit Léonce à Téandre, que pour me récompenser de l'accommodement que je proposais vous nous fissiez le déshonneur de récuser notre témoignage. Vous jugez bien, répliqua Téandre, que si je reconnais deux hommes au monde à qui l'on doive s'en rapporter, c'est à vous deux; mais, fussiez-vous sujets au malheur commun de ne pouvoir porter ici qu'un témoignage suspect, vous n'y perdez rien de votre réputation : les bonnes qualités font sur ce point à peu près le même effet que les mauvaises. Une inclination obligeante, une ancienne liaison et beaucoup d'amitié peuvent causer en ceci les mêmes préjugés dont serait susceptible un esprit injuste ou malfaisant. Des hommes du caractère le plus ridicule ne laissent pas d'avoir des amis d'un mérite distingué. Ils en sont estimés et applaudis, souvent même par l'endroit qui lui attire les railleries du public. A considérer donc les choses sous ce jour, il faut délibérément faire franchir le pas à notre vanité, et l'obliger à reconnaître de bonne grâce cette vérité; c'est-à-dire que ni l'esprit, ni la sagesse, ni la probité, ni l'étude de soi-même, ni le témoignage des amis ne peuvent donner nulle assurance à l'homme du monde, le plus accompli d'ailleurs, contre le malheur d'être ridicule par quelque endroit, ni lui

ôter le juste soupçon que nous devons tous avoir, que nous le sommes peut-être en effet.

Nous prendrons notre parti plus aisément, reprit Léonce, puisque vous nous montrez qu'il y a assez de gens de mérite avec qui l'on peut se consoler de cette disgrâce. Il me semble au contraire, reprit Timagène, que voilà de tous les malheurs de la vie celui duquel on trouvera le moins à se consoler avec les autres : on ne se console d'ordinaire de ses maux qu'en les communiquant à ses amis auprès de qui l'on en décharge son cœur ; mais quand sera-ce qu'un honnête homme ira trouver un autre honnête homme pour lui tenir bonnement ce langage? écoutez, je suis ridicule, vous l'êtes aussi ; consolons-nous ensemble de notre disgrâce, et prenons patience à frais communs. Vous rendez, interrompit Téandre, la chose trop difficile. Pour moi, voici comme je conçois qu'on peut en user sur ce point avec un ami : peut-être sommes-nous ridicules, n'y pensons pas davantage ; cependant soyons toujours contents de nous-mêmes. Pour être un peu ridicule sans le savoir, on n'en est pas moins heureux ; et il n'y a que ce qui intéresse notre bonheur qui doive faire impression sur nous.

Analyse.

Il n'est point d'homme si sage qui n'ait des traits de vanité communs au genre humain. 2. Ces traits communs se particularisant en chaque particulier, y font par cet endroit un caractère original et ridicule. 3. On manque à les découvrir à cause que les hommes ne sont pas entièrement connus. 4. La découverte s'en fait selon les occasions. 5. On en a divers exemples. 6. Ceux en qui elle se fait ont d'ailleurs du mérite. 7. L'usage par lequel *la moitié du monde se moque de l'autre* se trouve ainsi avoir du fondement. 8. Les personnes les plus sages, outrant leur sagesse, deviennent risibles. 9. Ceux qui ont ce caractère ne s'en aperçoivent pas avec toutes leurs lumières, et il peut se trouver en chacun

de nous sans que nous l'apercevions. 10. Tous ainsi peuvent craindre d'être atteints, mais ils ne doivent pas s'en inquiéter.

Usage.

L'usage le plus naturel et le plus utile de cette vérité est d'entretenir dans les hommes la modestie à l'égard de leur personne, et l'indulgence à l'égard des autres. Ceux qui se piquent le plus de mérite, qui se trouvent les plus respectables, et qui sont peut-être les plus respectés, verraient qu'ils sont quelquefois le sujet de la plaisanterie des autres, s'ils étaient instruits de tous les discours qu'on tient d'eux; et d'ailleurs, s'ils étaient juges équitables, ils ne trouveraient pas la plaisanterie mal fondée. Apprenons de là à user à l'égard des autres de ménagement et de condescendance dans ce qu'ils pourraient avoir de défectueux et de ridicule, puisque nous-mêmes nous ne pouvons raisonnablement juger que nous en soyons tout à fait exempts.

XIIe PROPOSITION.

Qu'on a tort de se plaindre de la multitude des mauvais livres.

Philinte, dont nous avons parlé ailleurs, avait une jolie bibliothèque, et prenait soin d'y mettre tous les livres qui se font de nouveau. Ayant changé depuis peu d'appartement, il les avait fait confusément transporter, et il voulait les arranger sur des tablettes neuves dans l'ordre le plus naturel. Il avait invité pour cela deux ou trois de ses amis à venir lui donner leurs avis : c'étaient Polémon, Cléonte et Téandre. Les deux premiers étant arrivés, commencèrent de faire avec Philinte ce qu'il souhaitait d'eux.

Chaque titre de livre leur servait d'amusement et fournissait de sujet à leur entretien. Ils se réjouirent beaucoup de

quelques-uns où il n'était parlé que de *politesse*, de *belles conversations*, de l'*art de plaire*, et d'autres sortes d'ouvrages fort recherchés de certaines bourgeoises qui se donnent pour les beaux esprits de leurs provinces.

Quand tous ces livres seraient jetés dans le feu, dit à cette occasion Cléonte à Philinte, ou quand ils n'auraient jamais vu le jour, croyez-vous que votre bibliothèque en valût moins ?

Je ne les estime pas beaucoup plus que vous, dit Philinte; mais avec cela, je ne serais pas trop d'avis de les brûler, et je suis persuadé que ma bibliothèque y perdrait.

J'entends, reprit Cléonte; une bibliothèque est jolie, non-seulement par la qualité des livres, mais encore par leur nombre et par leur reliure. Comme une grande quantité de ceux-ci sont très-proprement reliés, s'ils n'y étaient pas, la bibliothèque y perdrait, mais la littérature ne perdrait rien à la bibliothèque. Cependant, repartit Philinte, parmi les livres que vous méprisez, en voilà plusieurs dont le libraire se loue extrêmement, et dont il a fait quatre à cinq éditions en moins de deux ans. C'est ce qui me déplaît, répondit Cléonte, que de pareils écrits soient si répandus.

On en était sur ce point lorsque Téandre arriva; et à peine l'eut-on salué, que Polémon lui dit : Vous venez le plus à propos du monde : vous servirez ici plus que vous n'auriez imaginé; on vous avait invité comme nous à venir arranger des livres, mais leur arrangement nous a conduits à juger de leur utilité; Philinte en a ici un assez bon nombre de mauvais; il trouve à propos de s'en faire le protecteur. C'est un excès d'humanité, dit Cléonte en riant : ses livres sont ses hôtes, il veut en user obligeamment avec eux; et quoiqu'ils méritent peu d'estime, il est disposé assez à se déclarer en leur faveur.

On veut vous prévenir contre moi, dit Philinte à Téandre; mais pour avoir avancé que de mauvais livres pourraient avoir leur utilité, je ne crois pas que vous me trouviez si

condamnable. Je n'ai garde, repartit Téandre, je condamnerais un sentiment trop judicieux.

Polémon et Cléonte se prirent à rire, croyant que Téandre parlait lui-même en riant. Je ne sais comment il vous plaît d'en juger, continua Téandre; mais en parlant pour Philinte, j'ai cru parler pour la vérité, et j'ai roulé souvent dans ma tête une pensée qui revient fort à la sienne; savoir : qu'*on a tort de se plaindre de la multitude des mauvais livres*. Cette plainte, je l'avoue, est souvent faite par des personnes qui d'ailleurs ont de l'esprit et du mérite; mais avec du mérite et de l'esprit, on n'examine pas toujours les choses de si près.

Vous tenez un langage qui me surprend, dit Polémon à Téandre; mais quoi que vous disiez, on vous estime trop pour croire que vous parliez sérieusemeut, et que vous prétendiez enchérir sur l'idée étrange qui est venue à Philinte; voudriez-vous la soutenir par l'endroit qui est le moins soutenable? Pourquoi Téandre ne le ferait-il pas? interrompit Cléonte. Rien ne convient davantage, avec la réputation qu'il s'est faite, de défendre des contre-vérités; en voici une occasion favorable, il ne faut pas qu'il la laisse échapper: plus une opinion est extraordinaire, plus elle est digne de lui.

Il y a longtemps, reprit Téandre, que je m'entends faire ce reproche, j'y suis devenu assez peu sensible; en tout cas, ce n'est point aujourd'hui ma pensée que je défends, c'est celle de Philinte; et ne fût-ce que pour la bienséance, je devrais me ranger de son côté; nous sommes chez lui, il ne faut pas que le maître de la maison soit abandonné : outre qu'il est juste que la partie soit égale, afin que les deux opinions puissent également se faire valoir.

Je vous suis fort obligé, lui dit Philinte, et je reconnais combien j'ai eu tort de m'être d'autres fois élevé contre vos sentiments, qui me sont aujourd'hui d'un si grand secours. Vous me tirez, ajouta-t-il en riant, d'une vraie oppression : rien n'est plus désolant que de se laisser accabler quand on

croit avoir droit d'être soutenu ; cependant, je ne pouvais manquer de succomber, ayant affaire à ces deux messieurs qui ne voulaient pas souffrir seulement que j'osasse défendre ma bibliothèque et mes livres.

Du moins, interrompit Cléonte, prenez d'autres moyens de défense à la faveur du secours qui vous est survenu ; et au lieu de justifier le grand nombre de mauvais livres par le débit qui s'en fait, souvenez-vous du mot d'un de nos poëtes :

Ainsi qu'en sots auteurs,
Notre siècle est fertile en sots admirateurs,

ou si vous voulez, *en sots acheteurs*. Ainsi, justifier de mauvais livres par le nombre de ceux qui les achètent, c'est, si je l'ose dire, justifier une sottise par un grand nombre de sots.

La conduite des sots n'est pas toujours une sottise, repartit Téandre : si, contre toutes les règles de la bonne chère, un homme trouvait du dégoût dans un mets mal apprêté, à votre avis serait-il fort sot d'en manger ?

Chacun a son goût, repartit Cléonte, et use des mets apprêtés à sa mode. Chacun, reprit Téandre, a son goût pour les livres comme pour les mets ; les uns sont la nourriture de l'esprit, comme les autres sont la nourriture du corps : il faut que les tables du Parnasse soient servies de manière que chacun y trouve de quoi se satisfaire par la multitude et la diversité des choses qu'on y fait paraître.

On ne parle pas, dit Polémon, contre la multitude des choses, mais contre la multitude des mauvaises ; et si l'on doit exclure de la table des rois les mets d'un méchant goût, à plus forte raison faudra-t-il éloigner de la table d'Apollon la multitude des mauvais livres.

On ne dispute point des goûts, reprit Philinte, c'est un oracle dans la société humaine, on n'en appelle point non plus que d'un arrêt. Eh bien, dit Polémon en riant, si l'appel est défendu, ne pouvons-nous pas toujours en venir à une interprétation d'oracle, comme on en vient tous les jours en

France à une interprétation d'arrêt? Parce qu'on ne dispute point des goûts, est-ce à dire qu'il n'y en a pas un bon et un mauvais? Ne voyons-nous pas, au contraire, qu'on méprise le mauvais et que l'on estime le bon? Si donc on ne dispute point des goûts, c'est qu'on y perdrait le temps; car si un homme n'a pas le goût bon, vous aurez beau raisonner, vous ne le lui donnerez jamais; d'ailleurs, l'usage de ne point disputer des goûts regarde les facultés du corps plutôt que celles de l'esprit. A l'égard des choses matérielles, le goût est indépendant du jugement et de la raison; au lieu que dans les spirituelles, il se trouve un rapport nécessaire entre le bon sens et le bon goût.

Grande discussion à faire, interrompit Téandre, de savoir si le goût est ou n'est pas purement arbitraire, ou s'il l'est plus au regard des ouvrages ingénieux qu'au regard des objets des sens; ce sont là, dis-je, autant de sujets de dissertation, mais qui ne font rien à la nôtre. Qu'il y ait donc dans les choses de littérature un mauvais goût, j'en conviens; que ce mauvais goût se trouve dans les mauvais livres, cela est très-vrai; qu'il n'y ait que les sots qui s'accommodent de ces mauvais livres, je pourrais vous le passer encore. Mais qu'en voulez-vous conclure? qu'il ne faut point avoir égard aux gens de mauvais goût? La conséquence est naturelle, dit Cléonte, et c'est précisément la mienne.

La conséquence est pernicieuse, reprit Téandre, et la plus opposée au bon ordre de la vie civile. Le premier principe de la société n'est-il pas qu'on ait égard au nombre qui est visiblement le plus grand? Que s'il ne fallait faire des livres que pour ceux qui ont le goût bon, où en seraient une infinité de personnes considérables qui ne l'ont point? Ne se trouveraient-elles pas malheureusement privées d'un avantage où tout le monde a droit, qui est de pouvoir lire des choses qui leur plaisent et qui les amusent? Certainement, ajouta-t-il en riant, la politesse ne permet pas de se brouiller de la sorte avec tant d'honnêtes gens.

Nous voulons les ménager pour le moins autant que vous, reprit Polémon; mais nous prétendons que les livres qui leur plaisent et qui les amusent, ne soient que de bons livres, et que ces honnêtes gens soient gens de bon goût; ils seront contents, de la sorte, et nous aussi.

Vous prétendez, interrompit Téandre, faire des honnêtes gens qui soient à votre gré et non pas au leur; selon votre idée et non pas selon l'idée de la nature, quand vous en serez venu à bout, alors on pourra se plaindre de la multitude des mauvais livres; mais si on le faisait dans l'état présent des choses, ce serait aussi peu équitablement que si l'on se plaignait qu'il y eût au monde des médecins. Supposé des maladies dans la nature, il faut des gens qui se mêlent de les guérir; et supposez dans la littérature un mauvais goût, il faut des auteurs pour le contenter.

Vous ne nous persuaderez pas cette fois, dit Cléonte, que vous parlez sérieusement; mais puisque vous voulez en faire semblant, je veux bien, pour votre satisfaction, faire semblant aussi d'y être trompé en répondant à votre comparaison. Il faut avoir égard aux malades qui sont malheureux par nécessité, mais non pas aux gens de mauvais goût qui sont ridicules par leur faute. S'il ne tenait qu'à eux, reprit Téandre, d'avoir le goût bon, pourquoi, je vous prie, ne l'auraient-ils pas? Ils sont tous si jaloux d'exceller et de se distinguer de ce côté-là; bien davantage, ils prétendent tous l'avoir, ils s'en font honneur et ils s'en vantent. Est-il un lecteur content d'un mauvais livre qui ne le regarde pas comme un ouvrage propre à contenter les gens qui jugent bien? Le goût dépend du tempérament; c'est une égale nécessité qu'il y ait et de mauvais tempéraments et de mauvais goûts : laissons les hommes tels qu'ils sont, et quels qu'ils puissent être, n'envions pas à un si grand nombre d'entre eux le plaisir qu'ils ont à lire de mauvais livres. De sorte qu'à vous entendre, reprit Cléonte, plus le mauvais goût et les mauvais livres sont un mal répandu, moins on doit s'en plaindre.

Si c'est là un mal, répliqua Téandre, il est d'un caractère assez traitable; il n'incommode personne, ni ceux qui ont le goût bon ni ceux qui l'ont méchant; car il est naturel de dire aux premiers :

Un ouvrage est mauvais, qui vous force à le lire?

Il n'en est pas d'un livre comme d'un sermon, où, quand on est une fois dans l'auditoire, il faut l'entendre jusqu'à la fin; mais si un livre vous ennuie, laissez-le pour ce qu'il est, il cesse de vous ennuyer; voilà donc vos intérêts à couvert. A l'égard de ceux qui, avec un mauvais goût, trouvent le livre agréable et bon, ne sont-ils pas aussi contents et peut-être encore plus que si l'ouvrage était excellent? Ainsi, ajouta Téandre, les uns et les autres auraient tort de se plaindre, et personne n'a droit de le faire.

Vous voudrez bien en excepter, reprit Cléonte, ceux qui l'achètent pour un bon livre et qui le trouvent mauvais, tel qu'il est en effet; c'est bien la moindre chose qu'ils aient droit de se plaindre d'avoir été trompés et d'avoir perdu leur argent. Je ne leur passerais pas même cette plainte, interrompit Philinte; car enfin qu'est-ce qui leur a fait acheter le livre? Leur curiosité et l'envie de savoir ce que c'était : ils ont vu que ce n'était rien de bon; les voilà éclaircis pour leur argent. S'ils prétendaient avoir un livre qui leur convînt, ils devaient l'acheter comme on achète un melon dont on veut être sûr, et le prendre à l'essai.

Par malheur, dit Polémon, les libraires, qui devraient entendre sur ce point beaucoup plus raison que les marchands de melons, l'entendent beaucoup moins, et je n'en connais pas qui voulussent vendre leurs livres à l'essai. C'est, reprit Cléonte, qu'eux-mêmes ils n'en sont pas chargés à une condition si commode, et qu'ils y sont les premiers trompés. En effet, beau titre, beau dessin, belle préface, et quelquefois avec tout cela mauvais livre; n'y eût-il que cet abus de tromper au même temps le libraire et le public, n'est-ce

pas un trop juste sujet de se plaindre des mauvais ouvrages qui s'impriment, ou pour le moins de ceux qui les font?

Ce serait une injustice manifeste, dit Téandre, que de vouloir rien reprocher à un auteur par ces endroits-là; il en use avec toute la droiture possible : il dit ce qu'il peut pour faire estimer son ouvrage, très-persuadé qu'il mérite de l'être. Il pécherait contre la sincérité, de parler autrement; d'ailleurs il fait son métier, il suit l'usage. Comment! interrompit Polémon avec un air de dépit, induire le public en erreur est-ce donc un usage ou un désordre? Oui, reprit Téandre en riant, c'est un vrai désordre, et qui tient fort de celui contre lequel M. Caritidès voulait présenter un placet au sujet des mauvaises orthographes qui se lisent aux inscriptions et aux enseignes de Paris, ou plutôt c'est le désordre sur lequel un autre héros de cette espèce voulait intenter procès dans une petite ville de province. Il avait demandé des almanachs nouveaux à acheter; il en prit de cinq ou six auteurs différents, qui s'appelaient tous *almanachs nouveaux*, mais qu'il n'avait pas remarqué avoir été faits pour les années précédentes; il voulait des dépens; on l'avait trompé, disait-il, par de faux titres; celui d'*almanach nouveau*, dans les règles de la police, aurait dù, selon lui, être effacé de tous les almanachs qui n'étaient pas pour l'année courante; n'est-ce pas la même plainte que l'on voudrait faire contre les livres dont le titre nous trompe? Réduisons cet abus à sa juste mesure : c'est le discours d'un marchand qui appelle son étoffe la plus belle dont on puisse être habillé; on entend ce langage; le marchand veut débiter sa marchandise, et l'auteur répandre son livre; permis d'ailleurs à chacun de n'en pas juger sans connaissance de cause, ou de s'en prendre à lui seul, s'il juge mal.

Vous vous réjouissez, dit Polémon, avec la requête de Caritidès et avec le procès sur les almanachs nouveaux; je ne vous envie point ce plaisir, pourvu que vous me fassiez celui d'achever la comparaison que vous avez commencée

du marchand. Comme il ne peut exposer des marchandises de contrebande sans qu'elles soient déclarées par la police sujettes à confiscation, ne faudrait-il pas qu'il en fût de même des livres exposés au public, pour n'en point laisser où le libraire ne pût du moins trouver son compte?

Est-ce une raison, demanda Philinte, pour attaquer les mauvais livres, que de les voir exposés à n'être pas débités, tandis que vous leur en vouliez d'abord à cause qu'ils se débitaient trop? Mais, sur ce point, il en est des mauvais livres à peu près comme des bons; de l'une et de l'autre sorte, il s'en débite et il en demeure à peu près une égale quantité.

Vous pourriez bien, dit Polémon, ne pas vous accorder ici avec la nation des libraires, qui sont pourtant sur cet article des juges compétents; je leur ai demandé souvent quels étaient leurs bons livres, et ils m'ont toujours marqué pour tels ceux qu'ils vendaient le plus, comme ils m'ont toujours appelé méchants livres ceux qu'ils ne vendaient point.

La nation des libraires, reprit Téandre, est au service de deux divinités, d'Apollon et de Mercure; ils estiment l'une et ils aiment l'autre; ils ont un peu parlé selon leur affection en officiers de Mercure, qui mesurent la bonté par le gain; mais si nous les regardons comme officiers d'Apollon, qui savent du moins par les bruits du Parnasse ce qu'on y devrait estimer, ils tiendront un autre langage. Demandez-leur si les livres qui, avant l'impression, étaient le plus approuvés des connaisseurs ont toujours été le mieux débités, ils répondront : *Habent sua fata libelli,* les livres aussi bien que les hommes ont leur destinée; ce n'est point précisément le mérite qui fait leur fortune. Du reste, quel que puisse être un livre, dès là qu'il s'achète et qu'il est recherché, il faut le supposer estimable; car enfin combien serait-on embarrassé à faire un discernement infaillible du médiocre et de l'excellent, du mauvais et du bon?

Quelle serait donc la cause d'un si grand embarras, dit

Polémon? N'y a-t-il plus au monde de gens de bon goût et de bon esprit, des censeurs et des critiques équitables, tels que nous avons vu les *Chrisantes*, les *Aristarques*, les ....?

Il est vrai, reprit Téandre, qu'on n'en peut imaginer de plus propres à remplir la fonction de critiques, et c'est ce qui montre la dfficulté de la bien remplir. Tout grand génie qu'était Aristarque, ne répudiait-il pas hautement un genre de poésie qui est des plus délicats en notre langue? Il n'a pas tenu à lui qu'un auteur qui a excellé parmi nous dans ces sortes d'ouvrages ne renonçât à écrire.

Je m'en serais consolé, repartit Polémon; j'aime beaucoup mieux manquer de quelques bons ouvrages que d'en avoir une infinité de mauvais; un bien dont on me prive ne m'incommode pas tant que les maux qu'on me fait. Encore de quels biens me prive-t-on? Les ouvrages dont vous parlez n'ont-ils pas beaucoup de défauts?

Comptez-vous, reprit Téandre, pour des maux qu'on fait, les mauvàis livres qui paraissent, comme si vous étiez condamné à les lire? ou ne comptez-vous plus pour un bien des ouvrages ingénieux, parce qu'il s'y trouve des défauts, comme s'il ne s'en trouvait pas dans ce qu'on peut faire de plus excellent? Voyez, ajouta-t-il, si un raisonnement tout contraire au vôtre ne serait pas plus équitable; comme il n'y a point d'ouvrage si parfait qui n'ait ses défauts, il n'est point d'ouvrage si méchant qui ne soit bon par quelque endroit. Si d'ailleurs nous nous souvenons de la différence des goûts et des esprits, et combien quelquefois on convient peu de ce qui doit absolument s'appeler un bon ou un mauvais livre, vous serez obligé d'avouer qu'il ne faut pas prétendre arrêter les mauvais, de peur d'arrêter ceux qui paraîtraient utiles et agréables à d'autres qu'à vous; car, enfin, comme il est peu d'ouvrages qui ne déplaisent à quelques-uns, il en est peu aussi qui ne plaisent à quelques autres, tandis que les uns et les autres prétendront chacun de leur côté avoir le bon goût; or, dans cette opposition, à quel goût s'en tenir?

Au goût du public, répondit Cléonte; vous ne pouvez pas le récuser pour juge. Le moyen, répondit Téandre, de récuser un juge qu'on ne sait où attraper? C'est un Protée que le public; il paraît et disparaît quand on y pense le moins : vous le tenez aujourd'hui, et demain il vous échappe; il est au même temps unique et multiplié; le public de la province, à votre avis, est-il toujours le public de la cour? Le public qui admira Ronsard, est-il le public qui le siffle aujourd'hui? Par là, le public ne se trouve-t-il pas différent de lui-même? et pour se faire à lui-même justice, ne se divise-t-il pas souvent en diverses parties qui se méprisent ou se raillent également?

Je ne m'étais jamais figuré, dit Cléonte, le public aussi ridicule que vous nous le dépeignez, ni aussi étrange que le font d'ordinaire les particuliers. Que dites-vous, interrompit Téandre, autant que les particuliers? Il faut qu'il le soit bien davantage, car n'étant qu'un amas de particuliers, peut-il ne point participer à leur bizarrerie dont il est composé?

Vous nous faites ici, reprit Polémon, un public apocryphe et schismatique, et je veux parler d'un public légitime, constant, réuni à lui-même, et qui ne saurait être que raisonnable; c'est celui qui a toujours en général le bon goût et le bon sens. Si nous avions entrepris, dit Téandre, d'examiner la nature du public, quel qu'il puisse être, je doute fort qu'en le regardant de bien près nous le trouvassions aussi raisonnable que vous l'imaginez; mais passons-lui tout ce que vous lui accordez de raison; plus vous le supposez raisonnable, moins il se plaindra de la multitude des mauvais livres.

Quoi! répondit Polémon, ce public qui ne s'attache qu'aux chefs-d'œuvre et à ce qui est de plus exquis, se contentera de livres impertinents et mauvais? Il ne s'en contentera pas, repartit Téandre, mais il les souffrira pour obtenir les chefs-d'œuvre que vous reconnaissez lui être si chers. Quelle

énigme, dit Cléonte, et comment de méchantes choses peuvent-elles servir à obtenir les meilleures? L'énigme n'est pas malaisée, répliqua Téandre; vous la comprendrez sans peine, et peut-être l'approuverez-vous avec plaisir. N'avez-vous point connu de gens amateurs de belles fleurs, et qui fassent leur plus grand soin de s'en procurer? Je ne les ai que trop connus, reprit Cléonte, et à mes dépens. Feu mon père y dépensait une partie considérable de son bien, et je me souviendrai toujours que six tulipes lui sont revenues à près de quatre mille écus; elles étaient des plus belles qu'on eût jamais vues; mais je vous laisse à penser quelle beauté il faudrait en des tulipes pour me consoler de quatre mille écus que je devrais avoir. Je conçois, dit Téandre en riant, que des tulipes à ce prix, pour plaire aux yeux, n'en tiennent pas moins au cœur; néanmoins, trouvez bon que je n'y aie pas actuellement tant de regret, puisqu'elles doivent servir à vous faire entrer dans ma pensée; mais, auparavant, dites-moi, je vous prie, combien fallut-il semer de tulipes avant que d'obtenir les six dont vous vous souvenez particulièrement; combien auparavant en vit-on naître de communes, ou même de viles et de méprisables? Il est vrai, répondit Cléonte, que les six tulipes dont je parle vinrent parmi des milliers d'autres, sur lesquelles on ne daignait pas jeter les yeux. Voilà, interrompit Téandre, la question décidée sur la multitude des mauvais livres; laissez-en paraître sans nombre pendant plusieurs années et même pendant plusieurs siècles, afin qu'il en paraisse cinq ou six aussi excellents que les six tulipes dont vous parlez étaient exquises.

Pourquoi une profusion si grande? dit Polémon. Ne vaut-il pas mieux s'arrêter tout d'un coup à ne produire et à ne choisir que ce qu'il y a de meilleur? C'est, dit Téandre, qu'afin de pouvoir choisir les meilleurs ouvrages, il faut en laisser une infinité d'autres indifféremment. Qui dirait à un fleuriste, quand il sème les tulipes à milliers : A quoi bon cette

profusion? deux ou trois tulipes très-belles valent mieux que des milliers de tulipes communes. Que répondrait-il? c'est dans la quantité de ces productions que la nature fait ses chefs-d'œuvre; il faut que la terre exerce toute sa fécondité pour former quelque chose d'excellent : si vous prétendez la déterminer précisément à certaines productions plus rares et plus exquises, c'est vous exposer évidemment à n'avoir rien d'exquis.

Certainement, dit Cléonte en souriant, si le risque est si grand, il vaut mieux jouer au plus sûr, et ne pas nous exposer par une délicatesse trop grande à une disette manifeste. Je ne sais si vous raillez, dit Téandre, mais je suis persuadé que c'est une maxime pernicieuse à la littérature de n'y vouloir rien souffrir que de parfait; comment se formeraient les élèves si, du premier essai, ils étaient obligés de faire des coups de maître? Auraient-ils la témérité d'aspirer tout d'un coup à la perfection, ou le courage de rien entreprendre? C'est à la liberté de produire au hasard ce qui peut venir à l'esprit qu'on doit et les plus beaux ouvrages et les plus excellents auteurs. Le grand Corneille en est une preuve : il ne pensait à rien moins qu'à faire des tragédies. Il était dans une profession plus propre à dessécher le génie du Parnasse qu'à le former; cependant une légère occasion, une petite aventure, une plaisante saillie lui donne l'idée de faire une pièce de théâtre; ce fut *Mélite*. Ce n'était pas un chef-d'œuvre, il s'en faut bien; mais parmi beaucoup de défauts on y trouva du goût, du tour, des caractères, des traits : c'en fut assez pour animer l'auteur à faire d'autres pièces. C'est, dis-je, à cette heureuse liberté de faire des ouvrages, qui n'étaient encore rien moins qu'excellents, qu'on doit *le Cid*, *Rodogune* et les autres miracles de poésie que produisit le plus grand poëte tragique qui ait été. S'il ne lui eût pas été permis de faire d'abord une pièce mauvaise ou médiocre, jamais dans la suite il n'eût fait ses chefs-d'œuvre.

Ce que vous me dites, reprit Cléonte, commence à me faire entrer plus sérieusement dans votre pensée. En effet, l'inconvénient de quelques mauvais ouvrages ne doit point être mis en balance avec l'avantage qu'a eu notre siècle d'avoir un Corneille.

Je vois, interrompit Polémon en s'adressant à Cléonte, que vous balancez à quitter le parti que nous avons tenu; mais je voudrais du moins que ce fût avec plus de gloire, et que nous n'eussions pas pour nous défendre les retranchements qui nous restent encore. Car enfin, quand ce serait la destinée des ouvrages excellents de naître parmi les mauvais, du moins qu'on ne les imprime pas.

Y pensez-vous? dit Téandre; un livre qui n'est pas public, est-il proprement un livre? et pour savoir ce qu'il vaut ou de quoi l'auteur est capable, ne faut-il pas que le public en juge?

Il me vient à l'esprit, dit Polémon, un expédient pour accommoder tout : qu'il soit donc permis aux auteurs de publier un ou deux ouvrages médiocres ou mauvais pour essayer leur talent, mais qu'il leur soit défendu de continuer. Voilà, par ce moyen, un grand nombre de mauvais livres retranchés conformément à mon inclination, et un grand nombre de mauvais qui subsistent conformément à la vôtre. Les mauvais que vous retranchez, répondit Téandre, en retrancheraient encore un trop grand nombre de bons : les auteurs, ajouta-t-il, sont comme les terres; il faut souvent qu'elles portent des chardons, et à diverses reprises, avant que de porter de bons fruits : au contraire, elles portent quelquefois les meilleurs fruits pendant un certain nombre d'années, et viennent ensuite à dégénérer; ainsi, dans cette incertitude, abandonnons tous les esprits à leur fécondité naturelle, et loin de nous plaindre d'une abondance qui ne saurait nuire, profitons des effets avantageux qu'elle peut avoir.

C'est là, ce me semble, dit Philinte, une conclusion assez

juste de tout notre entretien, et je suis ravi qu'elle soit favorable à ma bibliothèque, dont j'ai à cœur de conserver tous les livres. Polémon et Cléonte voulaient en exterminer la plus grande partie : la protection de Téandre leur assure aujourd'hui un droit de stabilité dans mon cabinet et même un droit de bourgeoisie au Parnasse comme les mauvaises tulipes ont droit de croître à la faveur et dans l'espérance des belles tulipes. Il est vrai, reprit Philinte, que la comparaison des tulipes achève de me convertir ; et pour ne pas faire une conversion infructueuse, je vais exciter les libraires à se charger au hasard de toutes les copies qui leur pourront tomber entre les mains. Courage ! leur dirai-je, à force d'imprimer de mauvais ouvrages, vous en imprimerez d'excellents ; et les choses, à force de mal aller, prendront le meilleur train du monde. Il n'y a, dit Téandre, qu'à laisser le monde comme il est ; il se gouverne de lui-même ; trop de sens commun lui pourrait nuire. Soyons contents de voir paraître toutes sortes de livres, mais réservons-nous le droit de ne lire que les bons.

Analyse.

1. Multitude des mauvais livres convenable à la multitude des gens de mauvais goût. 2. Ils ont droit de satisfaire le leur qu'ils prétendent aussi bon qu'un goût opposé. 3. Les goûts étant ordinairement arbitraires, ils se trouvent opposés dans les plus honnêtes gens. 4. Les livres que l'on traite quelquefois de mauvais, étant souvent les plus vendus par les libraires, ils ne peuvent légitimement être supprimés sans intéresser le plus grand nombre auquel il faut déférer. 5. Il faut d'ailleurs souffrir de mauvais livres pour en obtenir de bons : de même que pour avoir quelques tulipes d'une exquise beauté, on en sème et on en souffre beaucoup de médiocres ou de viles, au milieu desquelles croissent les excellentes. 6. Les plus célèbres auteurs, comme le grand Corneille et Racine, ne parviennent souvent à faire des

chefs-d'œuvre qu'après avoir fait des ouvrages médiocres ou même au-dessous du médiocre. 7. S'il ne leur était permis que de faire des chefs-d'œuvre, ils ne pourraient ni s'essayer, ni s'exercer, ni profiter des défauts qu'on remarque en eux pour devenir plus parfaits. 8. Enfin, quel que soit un livre, ceux à qui il ne plaît pas n'ont qu'à ne le point lire; ils n'en seront point incommodés, tandis que ceux à qui il plaît y trouveront leur satisfaction : personne donc n'a le droit de s'en plaindre.

Usage.

Être réservé à condamner les livres que nous trouvons mauvais, puisqu'ils sont goûtés par d'autres, et que notre goût n'est pas la règle du genre humain. Au lieu de décider, comme on fait souvent, qu'il faut supprimer les ouvrages que nous improuvons, cherchons l'endroit par lequel ils sont approuvés par d'autres; nous les jugerons moins blâmables et souvent d'un meilleur usage que nous ne croyions. Il n'est guère de si mauvais livre où il n'y ait à profiter, du moins pour quelques-uns. Si le raisonnement n'en est pas si juste, il s'y trouve un ramas de faits utiles; s'il est dénué de faits, les raisons en seront judicieuses; s'il n'est pas solide, il est amusant; s'il est rebutant pour le style, il sera intéressant pour les choses, etc.

FIN.

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES

DANS LES ŒUVRES PHILOSOPHIQUES DU PÈRE BUFFIER.

TRAITÉ DES PREMIÈRES VÉRITÉS.

INTRODUCTION.... Page j
Avertissement de l'Auteur.... 1
Dessein et division de l'ouvrage.... 3

PREMIÈRE PARTIE.

DES DIVERS GENRES DE PREMIÈRES VÉRITÉS, D'OU ILS SE TIRENT, ET CE QU'ILS ONT ESSENTIELLEMENT DE COMMUN.

CHAPITRE Ier. Du genre de premières vérités qui se tire du sentiment de notre propre existence, et de ce que nous éprouvons en nous-mêmes.... 7
CHAP. II. De ceux qui n'admettent pour règle de vérité que le sentiment de ce que nous éprouvons en nous-mêmes.... 9
CHAP. III. Conséquences de l'opinion de ceux qui n'admettent pour évidence que le sentiment intime.... 10
CHAP. IV. Que les conséquences précédentes obligent d'admettre d'autres règles pour l'évidence.... 12
CHAP. V. Du genre de premières vérités qui se tire du *sens commun* dont les philosophes n'ont point coutume de parler.... 14
CHAP. VI. Si l'existence de Dieu est une première vérité.... 19
CHAP. VII. Nouvelle exposition, avec des exemples, des caractères essentiels aux premières vérités.... 22
CHAP. VIII. Que la certitude des premières vérités n'est point affaiblie par des subtilités qu'on y voudrait opposer.... 29
CHAP. IX. Comment le *sens commun* ne se trouve pas également dans tous les hommes.... 33
CHAP. X. Éclaircissement des difficultés qui pourraient rester touchant la règle du *sens commun*.... 36
CHAP. XI. Si les axiomes ordinaires sont des premières vérités, et de quelle nature.... 39

Chap. XII. S'il ne se trouve de premières vérités que celles dont le sentiment est commun à tous les hommes............ Page 41
Chap. XIII. Application de la règle du *sens commun* pour découvrir en quoi consiste la beauté........................... 43
Chap. XIV. Du témoignage de nos sens, et comment il nous tient lieu de première vérité.................................... 49
Chap. XV. En quoi le témoignage de nos sens ne nous tient pas lieu de première vérité.................................... 52
Chap. XVI. Quelles sont les premières vérités dont nos sens nous instruisent.. 54
Chap. XVII. Éclaircissement d'une difficulté touchant l'erreur de nos sens par rapport à la grandeur........................... 57
Chap. XVIII. Récapitulation des circonstances qui rendent nos sens règle de vérité.. 60
Chap. XIX. De l'*autorité humaine*, qui en certaines circonstances tient lieu de première vérité............................ 61
Chap. XX. Si la mémoire est règle de vérité...................... 66
Chap. XXI. Des règles et des espèces du *vraisemblable* qui supplée aux premières vérités dans la conduite de la vie.......... 67
Chap. XXII. Des degrés et des espèces différentes du *vraisemblable*.. 71
Chap. XXIII. Éclaircissement d'une difficulté sur la vraisemblance dans les témoignages transmis...................... 73
Chap. XXIV. De l'usage du *vraisemblable*........................ 77

DEUXIÈME PARTIE.

OU L'ON RECHERCHE LES PREMIÈRES VÉRITÉS PAR RAPPORT AUX ÊTRES CONSIDÉRÉS EN GÉNÉRAL.

Chap. Ier. De l'être en général................................ 80
Chap. II. De l'essence des êtres................................ 81
Chap. III. De deux notions de l'*essence* attribuées l'une à Platon et l'autre à Descartes.................................. 84
Chap. IV. Des choses dites avoir même essence.............. 87
Chap. V. Observations sur l'idée de même essence.......... 89
Chap. VI. Examen de la manière dont la définition explique la nature ou l'essence des choses............................. 91
Chap. VII. Éclaircissement sur la différence entre la définition du mot et la définition de la chose........................ 93
Chap. VIII. Des propriétés...................................... 95

Chap. IX. Des qualités.................................. Page 97
Chap. X. De l'unité ou multiplicité des êtres.................... 99
Chap. XI. De l'identité et de la diversité des êtres............... 104
Chap. XII. Du fini et de l'infini............................. 107
Chap. XIII. Du *possible* et de l'*impossible*.................... 112
Chap. XIV. De ce qui est parfait ou imparfait................. 117
Chap. XV. De ce qui est bon ou de ce qui est un bien........... 123
Chap. XVI. De l'ordre................................. 126
Chap. XVII. Agir, action.............................. 129
Chap. XVIII. Des causes occasionnelles, et si les créatures agissent................................. 133
Chap. XIX. Notions précises d'*agir, action, cause, effet*, etc.... 137
Chap. XX. Du *naturel* en tant qu'opposé au surnaturel et à l'artificiel................................. 141
Chap. XXI. De la substance et de l'accident................. 144
Chap. XXII. Réponses à des difficultés touchant la substance et l'accident................................. 147
Chap. XXIII. Du simple et du composé..................... 150
Chap. XXIV. De ce qui est *nécessaire, contingent* ou *libre*...... 151
Chap. XXV. De ce qui est dit du *positif, négatif* et *privatif*..... 153
Chap. XXVI. Du tout et des parties....................... 156
Chap. XXVII. De la durée et du temps..................... 157
Chap. XXVIII. Des relations........................... 160

TROISIÈME PARTIE.

PREMIÈRES VÉRITÉS QUI CONCERNENT LES ÊTRES SPIRITUELS.

Chap. Ier. De la nature des esprits en général et de notre âme en particulier................................. 165
Chap. II. Des propriétés de l'âme....................... 169
Chap. III. De la liberté de l'âme humaine.................. 171
Chap. IV. De l'acte d'entendement requis pour l'exercice de la volonté libre................................. 174
Chap. V. Exposition d'une difficulté qui a occupé de grands esprits au sujet de la liberté................................. 180
Chap. VI. Si l'âme humaine pense toujours.................. 183
Chap. VII. De ce qui nous est naturellement connu dans les autres propriétés de notre âme................................. 184
Chap. VIII. Ce qu'on peut dire d'intelligible sur les idées........ 187

P. de Kéranguë & M. Pollès.
5.12.1985
[ZAH.]

